

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ À

L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

comme exigence partielle
de la maîtrise ès Arts (Théologie)

par

René Kirouac, B.Sp. Théologie

L'ESPÉRANCE DES NOMADES

JUIN 1973

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

L'ESPERANCE DES NOMADES

L'objectif général du mémoire consiste à faire une lecture chrétienne de certains événements actuels, en rapport avec le monde des jeunes néonomades. La question sous-jacente demande si Dieu agit son projet de salut dans ces événements, et dans l'affirmative, de quelle façon. En d'autres termes, il s'agit de reconnaître Dieu dans la vie.

Le travail consiste d'abord dans une illustration du vécu des jeunes néonomades québécois, en fonction de leur nomadisme et de leur espérance, les deux pôles de l'axe socio-religieux privilégié. Il puise ensuite dans une étude fouillée de l'expérience d'espérance du nomade Abraham un cadre de lecture biblique, étant acquis que l'ordre de la foi et de l'agir divin comporte une logique interne, et que l'étude d'un événement biblique peut fournir un éclairage valable pour comprendre les événements actuels.

La confrontation des deux expériences, celle d'Abraham et celle des jeunes néonomades québécois, révèle plusieurs affinités, tant au niveau de l'homme nomade, de son Dieu que de son espérance. Des concepts théologiques de base en sont renouvelés. S'il est impossible de démontrer la présence divine dans l'événement, on ne trouve aucune opposition majeure à ce que certains éléments du mouvement néonomade actuel débouchent sur la découverte de Jésus-Christ, homme-Dieu, ni à ce que, à l'inverse, l'Esprit de Jésus-Christ soit à la source de certains de ces mouvements.

L'intérêt et l'originalité du mémoire viennent de la mise en rapport expérimentale du donné biblique et du vécu contemporain avec les conséquences de fécondité aux plans méthodologique, analytique et pastoral.

René Kirouac.

L'ESPERANCE DES NOMADES

L'objectif général du mémoire consiste à faire une lecture chrétienne de certains événements actuels, en rapport avec le monde des jeunes néonomades. La question sous-jacente demande si Dieu agit son projet de salut dans ces événements, et dans l'affirmative, de quelle façon. En d'autres termes, il s'agit de reconnaître Dieu dans la vie.

Le travail consiste d'abord dans une illustration du vécu des jeunes néonomades québécois, en fonction de leur nomadisme et de leur espérance, les deux pôles de l'axe socio-religieux privilégié. Il puise ensuite dans une étude fouillée de l'expérience d'espérance du nomade Abraham un cadre de lecture biblique, étant acquis que l'ordre de la foi et de l'agir divin comporte une logique interne, et que l'étude d'un événement biblique peut fournir un éclairage valable pour comprendre les événements actuels.

La confrontation des deux expériences, celle d'Abraham et celle des jeunes néonomades québécois, révèle plusieurs affinités, tant au niveau de l'homme nomade, de son Dieu que de son espérance. Des concepts théologiques de base en sont renouvelés. S'il est impossible de démontrer la présence divine dans l'événement, on ne trouve aucune opposition majeure à ce que certains éléments du mouvement néonomade actuel débouchent sur la découverte de Jésus-Christ, homme-Dieu, ni à ce que, à l'inverse, l'Esprit de Jésus-Christ soit à la source de certains de ces mouvements.

L'intérêt et l'originalité du mémoire viennent de la mise en rapport expérimentale du donné biblique et du vécu contemporain avec les conséquences de fécondité aux plans méthodologique, analytique et pastoral.

René Kirouac.

AVANT-PROPOS

Dans quel esprit je conçois et j'invite à lire ma thèse.

Est-il besoin de le dire, je suis très présent dans ma thèse, et même dans le regard porté sur Abraham, d'abord si lointain dans la connaissance que j'en avais, puis graduellement si proche.

Entre autres préoccupations, j'ai celle de ne pas tomber dans des ornières traditionnelles, morale superficielle et aliénante, considérations pieuses et mièvres. Je redoute également les spéculations froides et inutilement savantes, les abstractions, les syllogismes simplistes ou forcés. Mon travail est une protestation contre des demi-vérités, celles qu'il contient y comprises.

Je présente un témoignage, encore timide, mais réel. Ma thèse aura demandé trois ans de rédaction intermittente, mais elle exprime un peu une recherche amorcée bien avant même mes études en théologie. Pour moi, elle vit, pleine de convictions formées au cours des rencontres, des voyages, des découragements. C'est un peu l'articulation rationnelle d'une expérience affective.

Je veux écrire pour mes amis et moi une histoire d'espérance, en pensant à la vérité renouvelée dans une récente Love Story. L'Eglise dans le monde de ce temps a proclamé: "L'avenir est entre les mains de ceux qui

auront su donner aux générations de demain des raisons de vivre et d'espérer (1)". Je cherche cette sagesse et ceux qui la cherchent.

Enfin, je fais un exercice de lecture pastorale. Je prends le temps de scruter le visible, de le décrire, et je cherche à y voir l'invisible. J'essaie de dégager l'essentiel de mes impressions, qui comportent du neuf et du vieux.

Ma thèse doit beaucoup à Monsieur Gérard Marier, à l'origine directeur du Centre de recherches prospectives en éducation de l'U.Q.T.R., et à l'équipe du Centre, pour l'intuition de base sur les néonomades, et pour l'information générale. Elle doit également beaucoup à MM. Richard Rivard et Jean-Marie Archambeault, qui ont dirigé, l'un la partie biblique principalement, l'autre, l'ensemble de l'articulation. Elle doit enfin à Monique Bernier pour la qualité de la présentation technique. A toutes ces personnes, un cordial merci pour leur appui entier et indispensable.

(1) VATICAN II, L'Eglise dans le monde de ce temps, Paris, Ed. du Centurion, 1966, p. 88.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	iii
TABLE DES MATIÈRES	v
LISTE DES ABRÉVIATIONS	viii
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
I Les néonomades	
1.0 Introduction	4
1.1 Pourquoi les jeunes	5
1.2 Note méthodologique	6
1.21 Méthode et limites	6
1.22 Moyens	8
1.3 Types de situations néonomades	11
1.30 Introduction	11
1.31 Catégories de personnes	12
1.32 Catégories d'orientation	15
1.33 Catégories d'intensité	16
1.4 Aspirations des néonomades	17
1.40 Introduction	17
1.41 Peace and Love	20
1.42 Libération	22
1.43 Fête	26

1.5	Aspirations religieuses des néonomades	28
1.51	Des aspirations religieuses vécues en relation avec un dieu aux contours imprécis	28
1.52	Leur dieu: le Christ?	32
1.6	L'espérance	35
1.60	Introduction	35
1.61	Absence d'espérance	35
1.62	Symptômes	37
1.63	Dimension religieuse de l'espérance	40
1.7	Conclusions	42
1.70	Introduction	42
1.71	L'homme néonomade	42
1.72	Le dieu du néonomade	44
1.73	L'espérance du néonomade	45
II	Le nomade Abraham	47
2.0	Introduction	47
2.1	Note méthodologique	47
2.11	Méthode et moyens	47
2.12	Limites des possibilités de l'étude socio-historique	49
2.2	Etude socio-religieuse	55
2.21	Catégorie sociologique du nomadisme d'Abraham	55
2.22	Ethnie et aspirations	58
2.23	Le Dieu d'Abraham	62
2.3	Etude biblique (Gn 12-23)	71
2.31	Récits yahvistes	72

2.32	Récits élohistes	81
2.33	Récits sacerdotaux	82
2.34	Conclusions à l'étude biblique	84
2.4	Conclusions	86
2.40	Introduction	86
2.41	L'homme nomade: Abraham	86
2.42	Le dieu du nomade: le "Dieu d'Abraham"	88
2.43	L'espérance du nomade: la double promesse	89
2.44	Dimension chrétienne du cadre abrahamique	90
III	L'espérance des nomades	92
3.0	Introduction	92
3.1	Abraham et les néonomades: confrontation	92
3.10	Introduction	92
3.11	Méthodologie	93
3.12	L'homme nomade	93
3.13	Le dieu du nomade	96
3.14	L'espérance des nomades	98
3.2	Notes théologiques	99
3.20	Introduction	99
3.21	L'homme	99
3.22	Dieu	100
3.23	L'espérance	100
3.24	L'Eglise	100
3.3	Bilan des découvertes	100
	BIBLIOGRAPHIE	104

LISTE DES ABRÉVIATIONS

A.T.	Ancien Testament.
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute, Leiden.
BBB	Bonner Biblische Beiträge, Bonn.
CRPE	Centre de Recherches Prospectives en Education, U.Q.T.R.
DBS	Dictionnaire de la Bible (Supplément au), Paris.
Gn	<u>Genèse</u> , le livre biblique, ou le principal commentaire d'un auteur.
Hist.	Bright, J., <u>A History of Israël</u> , Philadelphie, 1960, 500 pages. De Vaux, R., <u>Histoire ancienne d'Israël</u> , Les origines, Paris, J. Gabalda et Cie, 1971, 674 pages.
HTR	The Harvard Theological Review, Cambridge, Mass.
MAR	Martin-Achard, R., <u>Actualité d'Abraham</u> , Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1969, 197 pages.
RB	Revue Biblique, Paris.
RHR	Revue de l'Histoire des Religions, Paris.
SBT	Studies in Biblical Theology, Londres.
TLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig-Berlin.
TZB	Theologische Zeitschrift Basel.
UQTR	Université du Québec à Trois-Rivières.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Nous vivons dans le monde d'aujourd'hui des phénomènes nouveaux, que des sociologues éminents ont commencé d'identifier. Marshall Mc Luhan parle d'une civilisation néonome (1). Alvin Toffler, dans Le choc du futur, consacre une section de son ouvrage aux nouveaux nomades ("new nomads") (2). Charles Reich décrit avec enthousiasme la conscience de la nouvelle génération (3).

Ces phénomènes semblent être à l'origine de développements plus considérables. La jeunesse néonome invente des attitudes et des comportements au gré de ses intuitions et de ses pulsions. Sa vie religieuse est directement influencée par cette mentalité particulière. L'Eglise dans le monde de ce temps invite par ses enseignements et son exemple, à reconnaître attentivement ces événements:

L'homme moderne est en marche vers un développement plus complet de sa personne, vers une découverte et une affirmation toujours croissantes de ses droits. L'Eglise,

(1) Cf. G. Marier, J. Rousseau, "Groupes d'activités", dans L'avenir des étudiants et les étudiants de l'avenir, Tome I, U.Q.T.R., 1970, p. 115.

(2) A. Toffler, Le choc du futur, Paris, Denoël, 1972, pp. 83-102.

(3) Charles Reich, Le regain américain, Liberté 2000, Paris, Robert Laffont, trad. de l'américain par Paulette Vieilhomme et Bernard Callais, 1971, 404 p.

pour sa part, qui a reçu la mission de manifester le mystère de Dieu, de ce Dieu qui est la fin ultime de l'homme, révèle en même temps à l'homme le sens de sa propre existence, c'est-à-dire sa vérité essentielle (4).

L'objectif général de la thèse consiste à faire une lecture chrétienne de certains événements actuels, en rapport avec le monde des jeunes néonoma-
des. La question sous-jacente demande si Dieu agit son projet de salut dans ces événements, et dans l'affirmative, de quelle façon. L'entreprise est en quelque sorte prophétique et vise à reconnaître Dieu dans la vie, dans la perspective d'y correspondre.

Un mode d'approche pour approfondir cette périlleuse question postule une logique interne à la foi et à l'agir divin. Il dégage de l'étude d'un événement biblique particulier des leçons, des enseignements aptes éventuellement à servir d'indicateurs, d'éclairage, de normes, de critères de référence. De la confrontation des enseignements bibliques et des événements actuels peut jaillir un coup d'oeil plus éclairé sur l'ensemble de la réalité.

Parmi les événements de l'histoire de la révélation biblique, il en est un qui présente un certain nombre d'affinités avec la situation actuelle: celui que vit l'homme nomade de l'époque patriarcale, à l'origine, où quelque chose de vraiment neuf s'est produit, où l'expérience d'une espérance religieuse a jailli, où une foi en la promesse est née, dans un contexte d'itinérance, de nomadisme.

Les études sociologiques actuelles tendent à faire ressortir l'originalité du phénomène "jeunesse" et de ses orientations comme de ses implications

(4) VATICAN II, L'Eglise dans le monde de ce temps, no. 41.

religieuses. Y sont perceptibles des attentes d'une religion de la promesse. Mon travail vise à préciser ces attentes contemporaines, et à chercher dans l'étude de l'expérience d'Abraham des points de référence aptes éventuellement à éprouver la solidité de ce qui s'élabore actuellement, quant à l'espérance de Jésus-Christ. (5)

(5) L'ordre de présentation des deux grandes articulations de la thèse est à l'inverse de l'ordre chronologique et logique de la recherche effective. Afin de garantir que l'étude biblique sur Abraham demeure plus objective, et ne soit pas à la remorque de l'étude socio-religieuse du néonomadisme, j'ai d'abord étudié le nomadisme et l'espérance d'Abraham. Cependant, dans l'ordre original de la découverte et de la construction de l'hypothèse, c'est d'abord le vécu contemporain qui avait frappé mon attention, appelant par la suite le recours à un modèle biblique. C'est cet ordre, en quelque sorte phénoménologique et réaliste, que je reconstitue pour la présentation finale.

LES NÉONOMADES

1.0 Introduction

Avec des moyens limités, j'ai réalisé une illustration du vécu québécois contemporain, en focalisant le regard sur les 15-25, particulièrement sensibles aux mouvements sociaux.

En adoptant une méthode en quelque sorte symbolique de convergence de témoignages, qui permet d'aligner des faits de différents ordres, j'ai ordonné les indices autour de l'axe sociologique de comparaison nomadisme-espérance.

Après avoir précisé les grands traits d'une démarche nomade actuelle, j'attache une attention spéciale aux aspirations véhiculées par ce type de démarche. Les dimensions religieuses de ces aspirations me conduisent enfin à m'interroger sur la nature et la densité de l'espérance impliquées.

Les sobres conclusions qui découlent de cette illustration de l'espérance des néonomades sont regroupées autour des thèmes de l'homme, de son Dieu et de son espérance.

1.1 Pourquoi les jeunes?

"Vos fils et vos filles prophétiseront"
disait le prophète Isaïe à un peuple au
seuil d'une profonde mutation (1).

En cherchant à mieux connaître les développements spirituels d'ici, il est très indiqué de référer en particulier à la classe des jeunes, les 15-25 (2). Cette classe représente en effet plus qu'un groupe d'âge. Elle constitue le procès et la chance de notre société, en vertu de son aptitude particulière à exercer une fonction critique et prophétique. Critique, elle l'est par la nouveauté de son regard, par son aptitude à reconnaître les contradictions et sa liberté pour les dénoncer. Prophétique, elle l'est, par des gestes que certains jeunes posent. "Il y a des raisons de croire que la culture hippie est comme une girouette qui indique dans quelle direction souffle le vent de la culture populaire des jeunes, donc ce que sera la société occidentale de demain" (3).

(1) XXX, L'Eglise du Québec: un héritage, un projet, Montréal, Fides, 1971, p. 176.

(2) Je désigne un peu arbitrairement les chiffres de 15-25, bien que ces données aient des fondements réels, entre autres dans la situation scolaire - fin du 2e cycle du secondaire jusqu'à la fin du 2e cycle universitaire -, dans la psychologie - où s'opère chez l'adolescent avancé et le jeune adulte une recherche d'identité bien décrite dans J. De Lorimier, R. Graveline, R. April, Identité et Foi (les 18-21 ans), Montréal, Fides, 1971, 324 pages -, dans la situation des travailleurs - les statistiques distinguent souvent avant et après 25 ans -.

(3) P. Bourdon, et coll., C'est parti..., Rapport du comité Jeunesse au Secrétariat d'Etat, Ottawa, juillet 1971, p. 84. Et encore, cette vérité fondamentale: "La jeunesse est le champ de bataille de l'avenir", ibid., p. 69, J. De Lorimier, et al., "Le pouvoir de rénovation exercé par la jeunesse sur la société", Identité et foi, loc. cit., pp. 67-68. Egalement, "Un héritage pour les jeunes?", L'Eglise du Québec: un héritage, un projet, loc. cit., pp. 173-183. Les jeunes y sont reconnus "moins comme des héritiers que comme des inventeurs, tournés vers un avenir à construire" (p. 173). L'avenir devenant incertain, la jeunesse est placée devant l'alternative suivante: l'indifférence ou une rénovation courageuse et ferme. "The future is now", et pour préparer des lendemains qui chantent, il faut dès aujourd'hui repérer les groupes et organiser les choeurs, que l'on soit école, gouvernement, Eglise...

Elle est aussi prophétique symboliquement, par l'image qu'elle véhicule et qui parfois la dépasse elle-même, par laquelle elle constitue un modèle social du changement (4).

Pour une étude impliquant le nomadisme d'ici, le choix de la jeunesse québécoise s'impose donc, elle qui est mobile au point d'être un modèle de changement (5).

1.2 Note méthodologique

1.21 Méthode et limites

L'intuition de base réside en la fécondité éventuelle de l'axe socio-religieux nomadisme-espérance pour comprendre ce qui se passe ici. Je ne prétends pas que cet axe soit le seul possible, ni même qu'il doive être privilégié (6).

(4) Dans Le changement chez les jeunes québécois, U.Q.T.R., Trois-Rivières, sept. 1971, J. Rousseau écrit: "La jeunesse est réalité culturelle... (Elle incarne) le changement, la vitalité, l'inachèvement, la souplesse. Tout se passe comme si les jeunes n'avaient rien en commun, sinon de fournir une représentation aux adultes". (p. 33). Pourtant "jusqu'à un certain point, le jeune est plus qu'un symbole. Il est porteur des transformations qui surviennent dans la société, il innove, il fait pression, il crée et expérimente". (p. 34).

(5) Cf. J. Lazure, La jeunesse du Québec en révolution, Montréal, UQUAM, 1970, M. Rioux, Jeunesse et société contemporaine, Montréal, PUM, 1969, "La jeunesse du Québec, sa force, ses réalisations, ses aspirations", Forces, Montréal, avril 1970.

"L'influence de la culture nouvelle sur les jeunes québécois", J. De Lori-mier, et al., op. cit., pp. 72-77: impact de la sécularisation et de la culture de masse; crise d'identité nationale et religieuse.

(6) Ainsi qu'il apparaîtra au fur et à mesure de mes élaborations ultérieures. Je crois cependant que les certitudes relatives que l'esprit recherche ne peuvent venir qu'à la suite d'expérimentations comme la mienne, si fragiles et embryonnaires soient-elles.

Dans l'état actuel des connaissances, il s'agit moins de prouver une intuition que de l'illustrer et d'en étayer la possibilité. Le monde de l'intuition s'apparente à celui de la vision, de l'imaginaire, du poétique, du symbolique (7). C'est ainsi que j'entends justifier l'utilisation de plusieurs signes, apparemment disparates, dont l'effet de concentration et de convergence servira mon propos. Le critère de rigueur de l'entreprise d'illustration sera la seule pertinence explicite des indices utilisés quant à l'axe privilégié. La technique d'approche, elle, paraît bien désignée sous le nom de méthode symbolique de convergence de témoignages.

La tâche même d'identification des indices connaît ses propres contraintes. Par définition, le nomade passe, et les traces qu'il laisse sont moins monumentales, stables et sécurisantes que celles du sédentaire. De plus, un mouvement qui commence ne se laisse pas facilement photographier: parce qu'il est mouvement, il bouge (8); parce qu'il commence, son centre et ses lignes de force sont moins précisément connaissables.

Enfin, il convient de signaler les limites de la vision des témoins cités, directs ou indirects (9).

(7) Cf. C. Geffré, "Le langage théologique comme langage symbolique", Science et théologie, Paris, Centre catholique des Intellectuels français, DDB, 1969, pp. 93-100.

(8) C'est d'ailleurs pourquoi une logique poétique s'impose ici, préférablement à une rigueur rationnelle, un peu comme le mouvement est mieux perçu par le film que par la photographie.

(9) Directs, par exemple des événements, des gestes, des affirmations par les personnes impliquées; indirects: les commentateurs des témoignages directs.

1.22 Moyens

Pour identifier les aspirations religieuses des jeunes néonomades québécois, il faut connaître qui ils sont. La psychologie nous révèle des aspects profonds de leurs besoins et de leurs recherches. En outre, la sociologie nous parle de ce qu'ils font (phénomènes, comportements, attitudes, situations) et de ce pour quoi ils le font (objectifs, aspirations, motivations, valeurs). Je ferai plutôt appel à des approches de type sociologique, puisqu'il est question d'un mouvement envisagé davantage dans ses aspects collectifs qu'individuels.

Parmi les lieux possibles d'indices, il y a les lieux institutionnels et les voies nouvelles. J'indique plusieurs possibilités, sans en faire une somme définitive, ni une critique systématique. Et d'abord, les enquêtes strictes (10). Le secrétariat d'Etat (11), le ministère de l'Education, rassemblent des informations statistiques sur des sujets précis; mais si leurs conclusions sont valables, l'utilisation qu'elles permettent est le plus souvent à orientation trop pragmatique (12). Le service de l'enseignement religieux, les services aux étudiants, surtout dans la mesure où leur sont intégrés les services de pastorale, l'office catéchétique du Québec, les services de recherche des institutions privées, font également des recherches qui, quand elles ne demeurent pas confidentielles (13), sont souvent trop engagées

(10) Voir une liste de quelques unes de ces enquêtes en bibliographie.

(11) De qui relève la direction du programme Perspectives-Jeunesse, et qui a commandé le Rapport du Comité Jeunesse sur la situation dans chaque province, P. Bourdon ayant assumé entre autres la partie québécoise dans C'est parti..., loc. cit., 248 p.

(12) Par exemple, sur la fréquentation scolaire, en terme de nombre, davantage que de motivations.

(13) En mai 1971, une vaste enquête sous la responsabilité de N. Ryan était en voie d'achèvement, concernant la pastorale au secondaire, mais les...

dans un objectif institutionnel précis ⁽¹⁴⁾ pour laisser supposer plus qu'elles ne disent et pour servir d'autres propos que les leurs.

L'Action catholique a son coup d'oeil organisé sur le milieu, le "voir" faisant partie essentielle de sa démarche. A la suite de la crise interne en 1967, au niveau national, c'est surtout de la Commission Dumont qu'il faut attendre des points de vue. Malgré la rare présence des jeunes à la Commission ⁽¹⁵⁾, des commentaires pertinents en surgiront.

Des centres de recherches universitaires ⁽¹⁶⁾, les départements et facultés ⁽¹⁷⁾ ont aussi leurs solides et souvent lointaines approches.

Outre les enquêtes strictement scientifiques, il y a des sondages-éclair des mass media, des sondages-maison en pastorale scolaire et en catéchèse, des rapports de pastorale diocésaine et plusieurs zones encore peu étudiées de façon systématique chez nous de la culture jeunesse, autrement que par des articles rapides de périodiques.

Suite de la note (13)

résultats étaient réservés aux évêques et aux agents du ministère. Par ailleurs, les sondages préparatoires aux documents catéchétiques La Force des rencontres, s'intéressant à la "société jeunesse et au monde des valeurs" étaient entourés de la plus grande discrétion. La même politique de discrétion vaut pour la Société Radio-Canada, qui avait fait faire son propre sondage sur le contenu de l'enseignement religieux par CROP pour l'émission 5 D. Mais des pressions que j'ai faites et des échanges téléphoniques avec les responsables ont montré qu'en général peu de pistes fécondes s'ouvraient pour ma perspective en fonction de ces recherches trop précises.

(14) Par exemple, mesurer la rentabilité numérique d'un service (services aux étudiants), la popularité d'une approche pédagogique ou le biais d'abordage d'un thème notionnel prédéterminé d'étude en général éloigné de ma perspective expérientielle (O.C.Q.), l'ampleur de l'abandon de la pratique religieuse (Cadre, ...).

(15) Une cinquantaine de mémoires, sur 800, venant du milieu scolaire, et parmi eux, peu viennent directement des jeunes.

(16) Sociologie religieuse (Laval), Prospective en Education (U.Q.T.R.-1968-1972).

(17) Sociologie (Montréal), Théologie, Catéchèse ...

Pour mieux connaître les jeunes québécois, il faut faire comme eux, et sans craindre de s'éloigner des lieux coutumiers de la recherche institutionnelle (18), frayer dans des milieux neufs (19).

Le domaine des arts présente de vastes possibilités: le film (20), la

(18) Tant par ses méthodes, ses contenus que ses commanditaires.

(19) Une invitation à chercher ailleurs que dans le cadre institutionnel les pulsions et les vibrations est lancée, par exemple, à des chercheurs authentiques quand un groupe d'étudiants de Valleyfield s'exprime ainsi devant la Commission Dumont: "Nous croyons pouvoir vivre en chrétiens... sans pour autant agir en paroisse. Les valeurs, nous allons les retrouver ailleurs. Ce sera dans des stages, dans une marche, dans un pop-festival, une veillée pascalle à l'école, un festival d'arts... C'est là..." L'Eglise du Québec: un héritage, un projet, loc. cit., p. 180.

(20) Un cinéaste de l'O.N.F., G. Côté, a filmé, a titre d'Expériences en communications, une discussion sous la tente, à St-François de l'île d'Orléans, avec un groupe de hippies connus à Manseau (23-08-70), puis la discussion de théologiens en congrès sur Dieu à Québec, en continuité avec la première (août 1970). Dans ces discussions libres et ce dialogue à retardement jaillissent des avenues et des hypothèses vivantes et suggestives. Il a aussi tourné Tranquillement, pas vite, qui pose la question du changement religieux au Québec.

Un film de l'O.F.Q. sur la drogue porte le titre caractérisé: Le Goufre du désespoir. Ministère des Affaires Culturelles, no. 7300. Recensé dans Les Services aux étudiants, SE 2, Consultation, Doc. 22, déc. 1970. Un indice comme quoi la ligne de l'espérance, ou de son absence, apparaît liée à un phénomène de l'expérience néonome.

De C. Jutra, Wow, "un film sur les jeunes fait par des jeunes", constitue un exemple de cet effort d'auto-identification où les documents abondent, dans des formes qu'on ne recense guère. Rapporté par J.-P. Tadros, Le Devoir, 28 mars 1970, p. 14.

Voir, par exemple, la "filmographie-jeunesse" présentée dans L'Avenir des étudiants et les étudiants de l'Avenir, U.Q.T.R., Trois-Rivières, 1970, pp. 383-385.

chanson (21), la poésie (22), la musique pop (23), le théâtre (24) jusqu'aux journaux étudiants (25), underground (26). Les environnements récents pour les jeunes des centres d'achat, des discothèques, des festivals, des avenues parlementaires, des boutiques orientales, des salles de méditation transcendante, des carrefours internationaux (27), des auberges de jeunesse, des cegeps, nous parlent de leurs visiteurs.

Le langage sur ces nouveaux signes étant plus élaboré en Europe et aux Etats-Unis, il m'arrivera d'aller chercher là des témoins où confronter des aspirations générales ou originales.

1.3 Types de situations néonomades

1.30 Le néonomadisme auquel je me réfère désigne la situation de l'homme contemporain appelé à vivre de façon importante des déplacements. Sa vie se caractérise par un itinéraire mouvementé. Le néonomadisme implique plusieurs aspects de mobilité, par exemple au plan social, professionnel

(21) Les poètes d'ici ont chanté un pays grand à se perdre (C. Léveillé, G. Vigneault), la terre promise-Amérique (une dizaine de chansons différentes), les chemins qui mènent de la Manic (G. Dor) à la Baie James (S. Fiset). Cf. "Bibliographie sur la chanson", L'Avenir des étudiants..., loc. cit., p. 387.

Voir également N. Wener, Les films, le Hit Parade et les jeunes, Act. Cath., Montréal, 1969.

(22) La nuit de la poésie est l'une des façons les plus authentiques et appréciées par les gens de mon pays en recherche d'identité, quand ils veulent célébrer la fête patriotique du Québec français.

(23) Cf. présentation du type hippie, à la note 30 du présent chapitre, et le texte correspondant.

(24) En particulière floraison au Québec, si l'on en croit le rapport du Secrétariat d'Etat, C'est parti..., loc. cit..

(25) Souvent engagés dans des contestations locales.

(26) Parmi lesquels Mainmise, création, après avoir été traduction, montréalaise depuis 1971. Bien connu dans les Cégep.

(27) Place des Nations, Carré St-Louis, aéroport de Dorval et OFQJ, routes européennes, californiennes, Cf. Emission spéciale sur les jeunes du Québec à Vancouver, Format 60, Société Radio-Canada, été 1970.

(voyage d'affaire et changement de profession), au plan de l'usage de lieux et d'objets disponibles... Je mettrai l'accent sur l'aspect physique, local, de la mobilité, qui est plus apparent.

Pour présenter ce nomadisme, j'utilise des catégories générales empruntées à une étude socio-religieuse de R. Sévigny (28). D'abord, des catégories de personnes énumèrent des groupes de jeunes qui vivent l'expérience du nomadisme. Ensuite, des catégories d'orientation présentent des pôles psychologiques d'analyse sociale. Enfin, des catégories d'intensité visent à préciser le degré d'investissement personnel du sujet dans l'expérience.

Une énumération descriptive préparera une sélection tributaire du matériel disponible.

1.31 Catégories de personnes (29)

i. hippies (30), nomades à part entière ou en voie de

(28) R. Sévigny, L'expérience religieuse chez les jeunes, Montréal, PUM, 1971, pp. 137-181. Cf. description de sa démarche au début de la note sur les typologies religieuses, note (65) du présent chapitre.

(29) Le Rapport sur la jeunesse itinérante, préparé pour le Ministère de la santé nationale et du bien-être social, janvier 1971, 34 pages, par un groupe d'études des services pour la jeunesse, désigne trois types d'itinérants: les touristes et estivants, les cas-problèmes, les voyageurs à part entière.

(30) Un québécois religieux, L. Coutu, les présente dans des revues d'ici: "Sensibilisation au phénomène hippie", Communauté nouvelle, avril 1971, pp. 39-48; "Une révolution pour notre temps", Orient, mai-juin 1971, 30 pages. Des éléments de leur idéal, et de leurs motivations. Il les situe face à la machine, aux églises, aux écoles, au travail, au gouvernement. Si l'on a pu parler d'eux comme vivant dans un monde parallèle, - G. Marier, "Tendances du Québec étudiant", D'où vient l'étudiant de demain, U.Q.T.R., Trois-Rivières, 1971, p. 127 -, c'est en partie par rapport et par réaction à des types d'existence plus traditionnels qu'ils construisent leur itinéraire et qu'ils se comprennent.

Autre comparaison: P. Gaboury, "Le hippie et l'homme distancié, deux attitudes devant la vie", Prospectives, vol. 5, no. 2, avril 1969. ...

sédentarisation dans des communes plus stables (31).

Ces groupes suscitent un grand intérêt par leur nombre, par la radicalité et l'originalité relative de leur comportement.

1. On peut difficilement parler des hippies sans parler valeur, idéal: amour, libération, sagesse, nature, musique, joie...
2. On associe spontanément le hippie au voyage. Pourtant des hippies en recherche de radicalité, qui ont pérégriné de l'ouest à l'est, d'Angleterre

Suite de la note (30)

Outre ces témoignages québécois, il est à signaler un article d'A. Bercoff, "Hippies, parias ou prophètes", l'Express, 998, 24-30 août 1970, pp. 36-40, qui à leur propos titre entre autres "Expérience", "Exode", "Epreuve", "Edens", "Espérance" ...

J.-P. Cartier et M. Naslednikov rapportent, dans L'univers des hippies, Paris, Fayard, 1970, p. 189, un extrait de manifeste: "Venez aimer, danser, fouler le sol de votre libération. Nous voulons vivre selon la sagesse de nos ancêtres Peaux-Rouges qui s'installaient au gré des saisons, ici ou là, avec leurs tribus, puis repartaient pour aller s'établir plus loin".

Pourtant, tous les hippies ne se sentent pas nomades: "Qu'est-ce qui fait marcher le hippie?"

Ron, un Anglais de 21 ans: "Marcher, marcher, il ne faudrait pas confondre le hippie avec le Juif Errant. On parle toujours des voyageurs, rarement de ceux qui essaient de bâtir toute leur vie en hippie. Savez-vous qu'il existe sur la côte Ouest des Etats-Unis de nombreuses communautés organisées en village, tout à fait en marge de la vie nationale?... C'est l'anarchie, au sens premier du terme. La nature, l'amitié, la musique, la joie... Ces hippies sédentaires... sont de plus en plus nombreux". M.-C. Papigny, "J'ai rencontré les hippies de Katmandou", Christiane, no. 253, avril 1971, p. 14.

(31) Sur les communes comme élément d'alternative à la société technologique: "Ecologie de la violence: universités et alternatives", Mainmise 2, Montréal, 1971, pp. 77-79.

Dans le même article: "nouveaux gitans", pp. 79-81.

Sur les communes comme phénomène nouveau au titre de l'ampleur du mouvement, de sa valeur contestataire, prophétique, et en particulier quant au modèle familial, voir D. Roy, "Sensibilisation au phénomène du drop out", annexe, p. 24, dans J.-P. Cantin, et al., Drogues, célébrations d'espérance, U.Q.T.R., Trois-Rivières, été 1971.

au Népal, évoquent le rêve nomade de la sédentarité sur une terre édénique "anarchique", comme celles déjà conquises par des hippies communards aux U.S.A.

3. Si l'on a parlé de ne pas confondre le hippie avec le juif errant (Abraham et/ou sa descendance), n'est-ce pas parce qu'il y a beaucoup de rapprochements - et aussi d'ambiguïtés - possibles?

4. Même les hippies sédentarisés sont concernés par l'expérience nomade, ayant dû cheminer de la cité à la nature, et pouvant encore plus facilement, à mon avis, s'ouvrir sur d'autres chemins, éventuellement intérieurs.

ii. touristes, estivants, en quête de loisirs culturels (32).

iii. délinquants, drop out scolaires, en fuite (33);

(32) "Plus de 100,000 jeunes fréquentent les camps de vacances au Québec", Le Devoir, 8 avril 1970, p. 11. C'est déjà une première forme de dépaysement.

Le rapport du Comité jeunesse au Secrétariat d'Etat note pour sa part, au sujet de la jeunesse du Québec, que "le voyage est une des formes de loisir les plus importants chez les jeunes" (p. 80), que "le centre d'accueil (drop in) est devenu l'un des lieux les plus populaires" (p. 82), que "l'Expo a donné le goût des voyages" (p. 44).

(33) A ce sujet, on peut lire l'étude bien documentée de P. Boucher sur "L'errance culturelle et insertion scolaire", Présents et Futurs au choix, Educ. et Aff. étud.*, 7-05, 28 avril 1971, pp. 112-160. Selon lui, l'aspiration fondamentale de cette mouvance serait la libération de l'homme. *Québec, Ministère de l'Education.

Sur des ordres de causes de l'itinérance en fonction du dropping scolaire, C. Maloney, dans Les abandons scolaires dans la région économique no 4, Sec. IV-V, 1970-71, U.Q.T.R., Trois-Rivières, été 1971, p. 42, mentionne "les difficultés psychologiques individuelles, les problèmes familiaux, les problèmes de la communauté scolaire".

iv. travailleurs-chômeurs itinérants (34).

Ces quatre catégories désignent les groupes les mieux articulés, elles ne sont pas pour autant exclusives. L'étudiant qui déménage en fonction de son lieu d'études, le motocycliste, l'indécis qui change de secteur d'apprentissage, sont à leur façon des néonomades. Il est difficile de penser à un seul groupe de jeunes qui soit strictement sédentaire: pareille situation, comme celle du malade cloué au lit, apparaît plutôt comme un symptôme pathologique de stagnation et de déficience.

1.32 Catégories d'orientation (35)

(34) La mobilité des jeunes travailleurs, bien qu'elle ne connaisse pas la publicité des autres groupes identifiés, est pourtant connue et nommée.

Le rapport fédéral sur la jeunesse, C'est parti..., fait état de "l'afflux incessant, dans les centres urbains, de jeunes travailleurs semi-qualifiés, à la recherche d'un emploi, créant d'imposants besoins" (p. 44). Il signale encore que près de la moitié des chômeurs québécois - recensés - ont moins de 25 ans (p. 46), et que l'expérimentation de nouveaux modes de vie manifeste une activité plus intense qu'ailleurs, comme par exemple les maisons du chômeur (Montréal, Trois-Rivières, Québec, Victoriaville, ...), regroupant de jeunes chômeurs. A quoi l'on peut ajouter des coopératives d'alimentation, de fabrication, de réparation, ...

Les centres de main-d'oeuvre ont d'ailleurs des plans de mobilité pour procurer du travail, sans toutefois assurer tous les mûrissements humains requis.

La J.O.C. nationale a créé son propre service d'accueil et de filières par l'Association des jeunes travailleurs en mobilité (AJTEM), qui a été particulièrement actif à Trois-Rivières ...

(35) Relevées sur simple observation, adaptées de l'étude de R. Sévigny, loc. cit., ces catégories sont nommées dans des termes brefs et, d'après moi, suffisamment évocateurs pour ne pas nécessiter une large description qui alourdirait mon propos.

i. continuité ou rupture sociale, I - par rapport à la famille (isolement, commune); II - par rapport à l'école et au marché du travail; III - par rapport à d'autres institutions (églises, gouvernements);

ii. autonomie ou contrainte;

iii. développement personnel ou régression;

iv. rationalité ou affectivité;

1.33 Catégories d'intensité

i. extériorité, superficialité, artificialité ou intériorité, profondeur, authenticité (35 bis);

ii. intermittence ou permanence (durée).

Ces différentes catégories du nomadisme sont théoriquement possibles, et elles ne sont pas les seules. Pourtant, pour simplifier cet appareil et l'ajuster aux limites de ce travail, j'adopte les sélections suivantes.

Du nomadisme, concernant les catégories de personnes, ce sont les aspects communs de situations et de mentalités que je retiendrai, en considérant que les documents manquent pour privilégier l'un ou l'autre groupe de personnes, et que ces groupes ne sont pas étanches entre eux, tant au niveau

(35 bis) V.g. au sujet de l'usage des drogues, qui peut être naïf ou sérieux. Cf. Rapport provisoire de la Commission Le Dain sur L'usage des drogues à des fins non médicales, Ottawa, 1970, 364 pages. Sur les incidences religieuses, voir p. 176.

Sur la drogue, comme facteur neutre dans l'amélioration qualitative du "consommateur" en recherche, voir J.-P. Cantin et al., op. cit., p. 38, 43.

des personnes que des idées, qu'ils ont un dénominateur culturel commun fait d'un amalgame de facteurs appuyés sur l'âge et la communauté d'expérience. Quant aux catégories d'orientation et d'intensité, elles ne sont pas directement utilisables, puisque les informations à ce sujet n'existent guère encore, mais elles appellent des nuances prudentielles sur les affirmations concernant les personnes néonomades.

1.4 Aspirations des néonomades

1.40 Introduction

Les néonomades portent en eux des aspirations particulières qui gagnent à être connues pour une meilleure compréhension du mouvement (36).

L'étude de quelques enquêtes récentes suggère un cadre de départ. Des enquêtes menées en institution sur les valeurs ont révélé la nette priorité de l'amour et de la vie, par rapport à toute identification institutionnelle; l'importance relative du travail et de l'argent est remarquable auprès de ces groupes au fond un peu sédentaires, du fait de leur insertion en institutions bien encadrées (36 bis). Une étude nationale auprès des usagers

(36) Pour les besoins de la cause, je m'en tiendrai à une notion élargie des concepts de comportement, d'aspiration et de valeur. Selon moi, l'aspiration est un besoin fondamental ressenti par l'individu ou la collectivité, qui engendre des comportements divers et parfois imprévus, qui peut trouver son objet dans une ou des valeurs de portée générale et d'application particulière. La valeur est le sens donné à un comportement réel ou attendu, mais non nécessairement unanime, puisqu'au nom des mêmes valeurs, on peut faire des choses différentes. L'aspiration est la question qui ouvre l'attente; la valeur est une réponse.

(36 bis) En 1969, l'abbé Gravel reconnaît chez les étudiants de l'A.C.Q. une échelle de valeurs essentielles au bonheur où relations et dignité humaines sont privilégiées: amour (80%), liberté, santé, amitié (plus de 40%); loin derrière, foi religieuse (20%), et plus loin encore, pratique religieuse (2%). Il souligne en outre que les non-pratiquants sont intéressés au travail, à la santé, à l'argent. Enfin, une des attitudes jugées graves est le découragement (64%). Enquête religieuse dans les collèges de l'A.C.Q., Montréal, Cadre, 1970, pp. 17-19.

En 1969, Daniel Monnier énumère quelques éléments au sujet des valeurs et de la mentalité des étudiants des polyvalentes. Ils veulent vivre, et ...

de la drogue pose une sérieuse question à l'espérance des nomades, en mettant en relief le culte du présent au centre des nouvelles valeurs, ce qui aurait pour effet de minimiser l'importance de l'avenir comme lieu d'objectivation mais non d'actualisation d'une espérance (37).

Que le respect des traditions soit délaissé, soit, mais s'il faut au nomade "le sens de l'aventure", ne faut-il pas à l'espérant la faculté d'attendre? Il est possible, selon moi, d'envisager un type d'espérance qui repose moins sur une attente en quelque sorte passive que sur une "capacité d'action", un "sens de l'aventure" véritable, qui ne s'évanouisse ni dans une sécurité traditionnelle, ni dans un rêve à venir, mais qui puisse dans l'intensité du présent sa confiance dans la qualité des "présent" à venir. L'espérance est en effet dynamique, et elle s'inscrit dans le présent.

La Commission Dumont dégage des aspirations qui mettent elles aussi

Suite de la note (36 bis)

recherchent des instants de bonheur; ils cherchent la satisfaction dans le travail; l'amitié, comme entraide, respect, sincérité et sentiment d'être aimé, compte; aussi l'argent.

(37) En 1970, le rapport provisoire Le Dain sur la drogue, cherchant l'explication d'une vogue récente, cite le sociologue Keniston: "Ce culte de l'expérience est centré sur le présent: sur "l'aujourd'hui", sur "l'ici et le maintenant": ... Sur le plan psychologique, on relègue dans l'ombre un grand nombre de qualités humaines reconnues: d'une part, la capacité de se maîtriser, de planifier, d'attendre, d'épargner, de remettre à plus tard; d'autre part, la capacité de vénérer, de se souvenir et de respecter.

Par contre, les nouvelles valeurs sont la capacité d'action, le sens de l'aventure, la sensibilité, l'authenticité, la spontanéité et enfin l'intensité des expériences sensorielles", loc. cit., pp. 182-183.

l'accent sur la capacité d'action et sur l'authenticité (38). Une étude menée dans des communes en indiquant des avenues religieuses, confirme l'appétit de libération (39).

En 1972 enfin, des cégépiens de Trois-Rivières (40) s'expriment devant la Commission Landry. Celle-ci publie des valeurs qu'elle a perçues.

1. Amour. 2. Vivre (pleinement le moment présent). 3. Réussite humaine, humanisme. 4. Amitié, fraternité, petits groupes. 5. Authenticité (sincérité, vérité). 6. Fête. Ces six catégories, peut-être les plus spontanées de toutes, me semblent annoncées par les observations antérieures; elles présentent l'avantage d'avoir été nommées dans un contexte récent d'expérience

(38) En 1971, la Commission Dumont détermine quatre aspirations majeures des jeunes québécois qui se sont exprimés devant elle, quant à la vie de l'Eglise: 1. liberté, autonomie et non contrainte; 2. authenticité, vérité; 3. créativité, spontanéité et fraternité; 4. participation, recherche personnelle, engagement. Evoquant "l'impatience d'une jeunesse qui souhaite autre chose", les commissaires rappellent que les jeunes "ne pourront rester longtemps dans un univers où il n'y aurait rien à changer, rien qui ferait appel à leur dynamisme". L'Eglise du Québec: un héritage, un projet, loc. cit., pp. 174-175.

Je n'hésite pas à croire que ces attentes exprimées face à une institution aient une portée générale, pour l'ensemble des institutions, et pour bon nombre de jeunes. Il est intéressant de constater que ces quatre aspirations se rapprochent de la présentation générale des aspirations humaines, en particulier dans le pôle du changement par opposition à celui de l'ordre. Cf. l'excellente synthèse de Y.-M. Côté, L'Eglise du Québec: un héritage, un projet, rapport synthèse-instrument de travail, Montréal, Fides, 1971, pp. 33-35.

(39) En 1971, Daniel Roy spécifie des valeurs vécues du drop out dans 18 communes québécoises. 1. Chez 50%, la foi; 2. partout, la pauvreté et la simplicité de vie, hors de la civilisation occidentale; 3. l'ouverture au monde extérieur, l'esprit d'accueil, la mentalité de carrefour, comme prérequis à une expérience de Foi; 4. l'homme libéré, qui respecte les individus, les libertés personnelles, qui dans son absence de modèles et d'animateurs, souffre peut-être d'individualisme et de manque du sens des responsabilités. "Sensibilisation au phénomène de drop out", loc. cit., pp. 21-22.

(40) Je privilégie systématiquement la région économique no. 4.

ecclésiale. Je les réduirai pourtant à trois. 1. Peace and Love, incluant amour, amitié, fraternité, commune (petits groupes), humanisme, accueil, simplicité. 2. Liberté, incluant libération, authenticité, participation. 3. Fête, incluant vivre, créativité, spontanéité... Ces trois catégories complémentaires me paraissent respecter à la fois les cadres de mes prédécesseurs, et les observations personnelles que j'ai faites. Elles se rapprochent de plus de la trilogie complexe des vertus théologales, dont l'actualisation achève l'expérience religieuse chrétienne. L'amour est rapidement relié au Peace and Love. La recherche de vérité qui fonde la libération authentique n'est pas sans rapport à la foi, en tant qu'adhésion totale à un principe sûr de vie. Quand à la fête, elle célèbre de façon épisodique dans le temps une plénitude aspirée et partiellement acquise, mais toujours recherchée et attendue, dans des formes proches de l'espérance. Ce sont donc des accents nouveaux d'un modèle ancien que j'entends expliciter.

1.41 Peace and Love

Je reprends ce slogan avec une facilité dont je voudrais mettre en garde (41). Il a en effet été connu par toutes sortes de campagnes commerciales, et son sens original en a été beaucoup transformé. Je veux le rattacher au double courant personnaliste communautaire caractéristique du monde des jeunes.

(41) "Au chapitre de la récupération par le système, un exemple apparaît plus explicite, le Peace and Love. D'abord lancé par les hippies à l'apogée du mouvement, ce slogan s'est répandu comme traînée de poudre grâce aux itinérants et aux médias d'information. Il correspondait à de nouvelles valeurs, à de nouveaux espoirs humains. C'était un signe de ralliement et de communication". J.-P. Cantin, et al., op. cit., p. 34. Après sa récupération commerciale, le slogan a été abandonné par ceux qui y avaient cru.

Au plan des relations personnelles, enregistrons la vogue de la psychologie, et même de l'astrologie, pour connaître l'autre et le rencontrer; la recherche poussée de relations sociales satisfaisantes, même dans les contacts avec des personnes jouant des rôles institutionnels, et l'attention aux phénomènes humains (42), ... Au plan de la vie communautaire, il y a la multiplicité des formes de regroupement: vie "en commune" (43); communautés de base; expériences de dynamique des groupes (44). Il y a ici plus que la bande d'adolescents. Il y a une volonté d'être ensemble et de communiquer (45).

(42) Déjà au sujet du prêtre, l'enquête de l'A.C.Q. la révélait: le premier type de qualités souhaitées d'un prêtre: "plutôt des qualités de contact, d'ouverture et de respect des autres et du monde 61.5%", loc. cit., p. 27 Et celle de R. Sévigny: "La valeur du prêtre est liée à sa capacité d'entrer en profonde relation humaine avec le laïc", "La conception de l'expérience religieuse", Sociologie et Sociétés, vol. 1., mai 1969, p. 12.

(43) Pour une présentation sommaire, voir Sous-Commission des responsables de la pastorale des cegep, Rapport de la session d'étude sur la pastorale de demain, Cap-Rouge, juillet 1971, pp. 10-15: La vie "en commune". On y signale comme éléments essentiels - 1. que le lieu où l'on vit soit le domicile des gens qui en font partie, 2. aucune autorité, 3. partage des biens (matériel, moral), 4. contestation de la société, 5. mixité. Comme autres éléments, il y a les objectifs: rassemblement en vue d'un projet à réaliser (aide sociale d'un quartier); du service d'un milieu; d'une expérience religieuse; d'une expérience communautaire (p. 13).

(44) Signalées dans C'est parti... comme un événement important et significatif d'une mentalité de recherche néonome, loc. cit., p. 82.

(45) "Le dialogue, la contestation (la participation) ces mots à la mode ne déboucheraient-ils pas sur une seule voie, celle de la communication. Or... il n'y a plus de carrefour, de voie nationale, de route principale où les jeunes étudiants pouvaient s'engager", B. Durou et A. Rimalho, Les "vagueux" dans la société industrielle, Paris, Privat, 1970, p. 224, cité par P. Boucher, op. cit., p. 146.

Accompagnant un retour à la nature, cet effort pour connaître l'homme se fait souvent dans un esprit de pauvreté, de simplicité et d'accueil fécond (46). Quant à faire la paix, d'aucuns comptent y arriver en réalisant l'amour, en fuyant la violence des luttes pour la propriété et le prestige, en vivant le partage le plus total possible (47). Cette volonté de paix connaît de nombreuses manifestations publiques, et elle s'entoure de slogans à portées multiples. La quête authentique d'un amour pacifique, dépouillé des artifices de la société technologique constitue un itinéraire réel mais difficile, qui mène à une utopie ou espérance personnaliste, à un paradis communautaire.

1.42 Libération

Au temps de l'autorité, de la loi et de l'ordre immuable, est en train de succéder le temps de la liberté, ou tout au moins de la libération. En effet, à ce temps social où tout était décidé d'avance par un supérieur incontesté succède l'âge de l'autonomie, de la responsabilité, de la créativité, de la nouveauté.

Il faut reconnaître que les progrès de la société technologique ont rendu pensable, sinon réalisable, cette révolution, en accroissant le nombre et l'accessibilité des moyens de communication, sinon la communication elle-même. Il est curieux de constater que la révolution technologique, en même temps qu'elle fournit des moyens accrus de libération des limites spatiales et temporelles de diffusion des connaissances, risque d'asservir l'homme en

(46) Voir en note 39 du présent chapitre les observations de D. Roy.

(47) Voir par exemple: "Ecologie de la violence: université et alternatives", Mainmise 2, Montréal, 1971: Communes et nouveaux gitans, pp. 77-81.

domestiquant son maître et en devenant l'idole de son inventeur.

Le jeune est naturellement amené à expérimenter l'aventure du voyage, qui est un signe de liberté, et occasion effective de libération personnelle (48). C'est généralement du poids de la tradition que l'on cherche à se délivrer. A la lourdeur immense d'institutions comme l'Eglise, l'Etat, l'école, la famille, dont le langage est autoritaire, réglementaire, légaliste, les jeunes opposent des gestes spontanés, et cherchent davantage à réussir une vie d'homme qu'à faire vivre des institutions (49).

(48) Le salut de l'homme est en effet la seule signification suggérée au voyage par P. Boucher. "Un sens profond: l'homme libéré", dans Errance culturelle et insertion scolaire, loc. cit., pp. 145-148.

Le Rapport sur la jeunesse itinérante parle de ce climat de liberté normalement associé à la mobilité et au changement, et utilisé par les jeunes en vue d'étendre et d'intensifier le champ de leurs expériences personnelles et d'arriver ainsi à découvrir leur univers, loc. cit., p. 1. Le Rapport du Comité Jeunesse affirme qu'en demandant des loisirs créatifs, les jeunes confirment leur soif de liberté, le voyage étant "une des formes de loisir les plus importantes" chez eux, op. cit., p. 80.

(49) L'influence de l'institution scolaire dans le cheminement de la foi est pour ainsi dire nulle. Enquête de l'A.C.Q., loc. cit., p. 48. Les jeunes, indifférents aux religions traditionnelles, C'est parti..., loc. cit., p. 72, "tendent beaucoup plus vers une expérience religieuse privée, orientée vers une communication personnelle entre eux-mêmes et leur Dieu". P. Sévigny, "La conception de l'expérience religieuse", loc. cit., p. 11. Le rejet des institutions correspond à une volonté de création: "les idées des jeunes (offrent) une constante: le refus obstiné de la majorité des institutions actuelles tant sociales ou politiques que culturelles ou économiques... Ce n'est que dans la mesure où ces institutions ont reconnu le besoin et la nécessité d'un changement qualitatif et de tout ce que cela implique qu'on peut croire en leur rôle positif". C'est parti..., loc. cit., p. 69.

Des étudiants du Cégep de Trois-Rivières ont formulé 19 griefs à l'endroit de l'Eglise, dans la mesure où elle manque à son rôle de promotion des valeurs humaines et spirituelles. Commission Landry, Cégep de Trois-Rivières, (29 février 1972), Trois-Rivières, 23 mars 1973, pp. 15-19.

Au niveau des cultes traditionnels, il est flagrant que leurs aspirations créatrices trouvent ailleurs que dans les temples sévères des débouchés satisfaisants (50).

Les lieux artistiques, sociaux, politiques, sportifs, s'ouvrent à la floraison de leur geste (51).

"La" morale familière à tout un pays est reléguée aux oubliettes. Au lieu de tolérer l'hypocrisie, on affiche ses actes avec authenticité. Sont nés de ce souci de vérité personnelle et collective en évolution, des mouvements extrêmes comme ceux pour la libération de la femme impliquant l'avortement, celle des homosexuels, ... (52).

(50) "La pratique culturelle tend à être peu valorisée; cette absence de valorisation et de signification est liée d'une part à une certaine incohérence entre croyances et pratiques culturelles, d'autre part à la tendance à concevoir la messe comme une occasion d'un dialogue personnel entre soi-même et son Dieu". R. Sévigny, "La conception de l'expérience religieuse", loc. cit., p. 14. Il y aurait donc recherche de cohérence dans l'univers de la croyance, et valorisation de la rencontre individuelle de Dieu où la messe n'est guère plus qu'une occasion. L'eucharistie connaît ainsi un sens appauvri, tout au moins indice d'un besoin d'authenticité individuelle.

P. Vilain, présentant la génération de mai 68 en France, parle de jeunes qui croient en Dieu, certes, et en Jésus-Christ, mais qui sont plus polarisés par la réussite de leur vie que par des préoccupations de culte dominical. La foi sans la messe, (dix millions de français croient sans pratiquer), Paris, Cerf, 1970, p. 169 (III, 1-2). Il est par ailleurs notoire que "la pratique de la religion est beaucoup plus faible chez les usagers de la drogue". D. Monnier, Les étudiants du Québec et les drogues hallucinogènes, Ministère de l'Éducation, Études et Recherches 2-02, p. 17.

(51) Boîtes à chanson, festivals d'arts, théâtre amateur, orchestres pop, photographie et cinéma; maisons du chômeur, chantiers étudiants, drogue-seccours, auberges de jeunesse, ... Les manifestations politiques et sportives semblent plus encadrées: Parti québécois; F.L.Q. (à ne pas associer avec le précédent); Jeux du Québec, ligues locales et régionales, ...

(52) On peut parler d'acceptation d'une morale générale qui "liée à l'expérience religieuse apparaît comme une forme d'authenticité", et de "rejet des normes spécifiques, cf. sexualité, qui constitue probablement sous une forme, le rejet de ce qui apparaît... comme une trop grande institutionnalisation des définitions de l'expérience religieuse" R. Sévigny, op. cit., p. 17.

Aux dogmes immuables et inatteignables, on ne demande plus rien. Seuls compte^{nt} le sens que je cherche dans mon expérience vitale, la vérité que je fais et que nous bâtissons ensemble, hors des sentiers de la civilisation occidentale (53). Si plusieurs se libèrent de l'emprise de la technologie par le retour à la nature, d'autres, ou parfois les mêmes, passent du mutisme soumis à la contestation révolutionnaire, de l'esclavage politique à l'engagement socio-politique, de l'anonymat antéhistorique à l'enracinement dans un coin de pays, du fédéralisme à l'indépendance (54).

L'aspiration à la libération paraît donc très liée au mouvement néo-nomade, qui l'a en quelque sorte provoquée, et qui en est nourri. Son

(53) "Les informateurs ont tendance à choisir parmi les divers dogmes proposés par l'Eglise et... ce choix s'effectue en fonction de la conception personnelle que chacun se fait de l'expérience religieuse. Le seul fait pour un dogme d'être proposé par l'Eglise n'assure pas nécessairement l'adhésion", *ibid.*, pp. 11-12.

Le festival pop, par exemple, ne serait pas une fuite, mais un éloignement du banal quotidien, *C'est parti...*, *loc. cit.*, p. 72. C'est le nouveau haut lieu de la quête du sens.

(54) L'engagement politique s'appuie sur un nationalisme vivace. J. Proulx, D. Roy, "On a vingt ans de moins que les autres", *D'où vient l'étudiant de demain*, *loc. cit.*, pp. 120-122. Pour quelques-uns, il est le point d'aboutissement de l'expérience de la drogue: "il semble que pour bon nombre..., nous sommes à la fin de la lune de miel hippie. Le temps est venu de prendre les armes... Finies les célébrations uniquement poétiques, elles doivent être politiques". J. Proulx et al., *Description et analyse des célébrations de jeunes dans la région économique no. 4, U.Q.T.R., Trois-Rivières*, été 1971, pp. 72-73.

On ne peut ignorer la chanson de J. Michel, chansonnier populaire québécois. "Viens un jour nouveau va se lever", qui parle surtout d'éveil et de libération, dans des accents qui tendent à la violence.

Selon les responsables de pastorale au Cegep, l'objectif de l'engagement socio-politique du type révolutionnaire vise à long terme "la libération de l'homme en vue d'un dépassement de ses limites. (L'homme est en mouvement)". *Rapport de la session d'étude sur la pastorale de demain*, *loc. cit.*, p. 19.

ampleur et ses audaces disent en même temps la force ou le besoin d'une espérance (55). Je citerai enfin cette phrase choc d'une revue québécoise: "Et à force d'avoir pris en haine toutes les servitudes nous serons devenus des bêtes féroces de l'espoir" (56).

1.43 Fête (57)

La fête, comme événement et comme symbole, est un lieu privilégié où reconnaître les aspirations des hommes. A cause de la tension qu'elle comporte généralement avec la vie quotidienne, elle se présente comme le champ d'actualisation des attentes profondes, possibles ou non (58).

Elle se présente à la fois comme expérience de découverte de soi et de l'autre, dans le cadre d'une conscience dilatée et joyeuse, où vivent actions

(55) Les opinions des jeunes "quant aux institutions, reflètent le bouillonnement confus d'espoir et de désespoir qui caractérise la vie québécoise depuis la révolution tranquille". C'est parti..., loc. cit., p. 45.

(56) Page couverture, Maintenant, janvier 1971.

(57) Cf. J. Proulx et al., op. cit., 101 p.; D. Roy, "Sensibilisation au phénomène du drop out", loc. cit., pp. 11-15; G. Laprise, Pastorale et petits groupes (Rapport de la session d'études), Institut coopératif Desjardins, Lévis, 18-22 mai 1970, pp. 40-59. I. Les valeurs vécues par les jeunes dans les liturgies profanes, immédiatement et en espérance. II. Idées-forces et axes de réflexion, autour d'une foi implicite et d'une nouvelle manière de la vivre.

De façon plus éloignée. J. Th. Maertens, "La célébration de Noël et ses motivations chez les jeunes et dans les mass-media", Liturgie et Vie chrétienne, no. 74, octobre-décembre 1970, octobre, pp. 308, 330, 342.

Enfin, H. Cox, La fête des fous, Paris, Seuil, 1971, 238 pages.

(58) "Même dans une civilisation technologique, la fête demeure une expression privilégiée des aspirations de l'homme". J. Proulx, et al., op. cit., p. 75. Sur la fête et la vie quotidienne, ibid., pp. 54-56.

et passions (59).

Le contexte néonomaade lui imprime sa marque. Elle prend occasion de gestes de mobilité pour naître, en célébrant départs et arrivées. Elle se réalise dans des cadres mobiles, où toute place devient polyvalente et apte au déroulement festif, et où plusieurs places ponctuent successivement l'itinéraire d'une même fête (60).

Les objets d'attente qu'elle porte sont chaque fois neufs comme la spontanéité, et pourtant simples et presque permanents (61). La fête, lieu d'exercice de valeurs, est elle-même valeur, à cause du haut niveau d'actualisation de soi qu'elle propose; ce n'est pas le seul exemple d'un processus devenu contenu. La paix et l'amour y sont intensément cherchés, dans une fraternité égalitaire, généreuse et communicative. Certaines formes de libération enfin y sont propices: abolition des tabous et hédonisme, fuite

(59) Voir l'étude de D. Roy, "Sensibilisation au phénomène du drop out", loc. cit., pp. 11-14. Ses têtes de chapitre: la fête comme phénomène du groupe social jeunesse, expérience intérieure, moyen de communication, célébration, consommation, autant de titres qui jalonnent sa présentation.

(60) Sur les "fêtes du nomadisme", voir J. Proulx, op. cit., pp. 65-66. "Ces fêtes, tout en étant relativement nouvelles, correspondent à une société où la mobilité est sans cesse croissante. On célèbre la mobilité, le "nomadisme", clé de liberté et de nouveaux univers".

(61) Pour l'identification des valeurs de la fête, D. Roy, "Sensibilisation...", loc. cit., les présente de la façon suivante: "La société technobureaucratique a fait naître le besoin de créer des temps d'initiation en dehors du temps réel, où les notions temporelles, éthiques, rationnelles, ... (nomades), tombent, pour être remplacées par l'absence d'interdits et de contraintes, où cette fois-ci l'amour, l'hédonisme, le retour à la nature et le goût du voyage priment". L'objectif: "faire de la vie quotidienne une fête constante et de la société en général un lieu privilégié d'échange, de communion, de communication, de paix et d'amour". (p. 1). Il écrit encore, concernant expressément les valeurs célébrées, après la musique et la politique: "Plusieurs réponses vont dans le sens du partage, de la paix et de l'amour, de la rencontre fraternelle entre les hommes, du rassemblement universel, du respect des autres et du retour à la simplicité, à la nature et à la création (antipollution)" (p. 14). J. Proulx et al., ibid., énumère sobrement dans sa conclusion "les valeurs du monde de la fête: gratuité, fraternité, partage, égalité", (p. 74).

des éléments asservissants et retour à la nature, levée des ancrages et aventure, éloignement du banal quotidien et création du sens, dépassement des limites, du poétique au politique (62).

1.5 Aspirations religieuses des néonomades

1.51 Des aspirations religieuses vécues en relation avec un dieu aux contours imprécis

La triple aspiration reconnue chez les néonomades québécois peut-elle être vécue de façon religieuse comme développement actuel de l'histoire du salut, sans découler nécessairement des aspirations communes de tout nomadisme?

Une impression générale qui avait cours ces dernières années, laissait croire que toute vie religieuse s'effritait et disparaissait. Au cours de la dernière décennie, en effet, nous avons commencé de faire l'expérience d'un pluralisme qui a posé concrètement la question de l'athéisme. Un monde en voie de sécularisation laisse non seulement échapper les conformismes des grandes religions, mais pose le problème de l'existence de Dieu pour moi (63).

(62) Quelques notes suggestives empruntées au théologien américain H. Cox: "La communauté chrétienne s'insère dans ce contexte historique de la libération de l'homme. Le ministère du Christ commence avec une fête de mariage à Cana et se termine par une fête de Pâque à Jérusalem. La Cité et la Fête sont les deux principaux symboles "eschatologiques" du christianisme, les deux grandes images de l'espérance humaine et de la promesse divine". "Tous les hommes devront y participer (la fête et la guerre)", Le Devoir, 22 sept. 1970. Nous retrouvons dans ces quelques lignes théologico-anthropologiques le vocabulaire et l'arrangement de plusieurs intuitions du présent chapitre.

(63) Cf. a) Lagrave, J.-P. de, "Enquête exclusive à la Presse: la jeunesse remet tout en question, même l'existence de Dieu", La Presse, Montréal, 16 novembre 1968, p. 59.

b) "Les hippies et le sacré manqué", Le Carabin, Université Laval, 13 mars 1969, p. 11.

c) P. Matthieu, "Réaction négative de beaucoup d'étudiants concernant l'avenir de la religion", Le soleil, Québec, 13 novembre 1969, p. 12.

d) Et l'interview accordé par P. Leduc (1971): "Le renouveau mystique ne sera pas fort à brève échéance au Québec parce que la génération ...

Pourtant, des voix se sont élevées, tant chez les jeunes que chez leurs observateurs, pour parler de leur façon d'être religieux, différente mais réelle (64).

Des sociologues d'ici ont cherché à mieux connaître cette façon d'être religieux (65). J'emprunte des éléments de leurs différentes approches pour

Suite de la note (63)

... précédente est encore trop présente pour que les jeunes puissent redécouvrir ce qu'ils ont honni et banni il y a cinq ans". Le changement chez les jeunes québécois, loc. cit... Autant d'indices d'appréciations dans le milieu face aux développements actuels et futurs de la religion.

(64) a) R. P. Laprise, "Les jeunes sont souvent aussi religieux que nous, mais peut-être trop libres", Le Soleil, Québec, 23 octobre 1969, p. 26.

b) R. Sévigny, dans "La conception de l'expérience religieuse", loc. cit., p. 9 constatait ce qui suit dès 1964: "la moitié des informateurs se définissent comme ayant un esprit religieux, plus de la moitié se considèrent comme étant moins religieux que par le passé et comme n'ayant pas une très grande compréhension de l'univers religieux. Pourtant, au plan de l'idéal, jusqu'à 75% se définissent comme ayant un idéal religieux très élevé."

Il y a donc lieu de remarquer la différence entre idéal et reconnaissance concrète explicite, et l'émergence de nouveaux critères d'évaluation de l'expression religieuse, telle la compréhension.

c) Alors que le cri de "Dieu est mort" apparaissait en 1967-68, comme l'expression choc de la situation religieuse chez-nous, ce diagnostic semble aujourd'hui mal ajusté à la situation. L. Rousseau, "Deux nouveaux foyers de l'expérience religieuse" (la nouvelle politique et la nouvelle culture)", Maintenant, janvier 1971, p. 24.

(65) Note sur les typologies religieuses

Parmi les typologies religieuses rencontrées dans des enquêtes récentes, celle adoptée par R. Sévigny dans L'expérience religieuse chez les jeunes, loc. cit., retient notre attention pour le triple point de vue dans lequel il envisage les expériences religieuses particulières. Il désigne d'abord des secteurs: Dieu, l'Eglise, le prêtre, la messe, la morale. Il envisage ensuite diverses orientations: l'intégration, l'autonomie, l'intériorisation, le pôle rationnel affectif, l'individualisation. Il s'intéresse enfin à l'intensité des expériences religieuses particulières. Dans sa présentation définitive, il privilégie commodément les sortes d'adhésion à l'Eglise. Sur le sujet de l'Eglise, le rapport de la rencontre d'évaluation de la commission Landry du 24 avril 1972, Trois-Rivières, dactylographié, 4 pages, distingue six types d'étudiants dans leurs rapports à l'institution, à l'action, à la réflexion, au choix de valeurs. Il nomme le passif, l'angoissé, le décroché, le distancié, l'engagé, l'athée. ...

servir mon propos. De R. Sévigny, je retiens l'idée de secteurs d'investigation, et je précise Dieu comme fondement nécessaire d'une expérience religieuse, le Christ, comme manière de vivre l'expérience. D'autres secteurs religieux, comme l'Eglise, la morale, sont effleurés, mais non développés. De Normand Wener, j'enregistre la notion d'importance relative du secteur religieux dans la vie de l'individu. Mais comme les matériaux que j'utilise ne permettent pas une classification systématique, je m'attacherai d'abord aux gestes eux-mêmes dans leurs incidences religieuses, sans pouvoir déterminer le degré d'importance relative, pour chaque individu, ni la proportion d'individus concernés dans les groupes sociaux considérés.

La religion des jeunes néonomades se définit avant tout comme une recherche personnelle du bonheur, ce qui implique une inquiétude individuelle de la vie en plénitude (66). La voie d'accès à la vie est faite de pauvreté

Suite de la note (65)

... Concernant le prêtre, l'enquête de J.-P. Rouleau, sur Le prêtre vu par des étudiants du collégial, Laval Québec, 1971, 118 pages, ne détermine pas de catégories précises, mais des choix en fonction d'éléments propres au sujet sacerdotal. En rapport à la messe, J. Gravel propose trois portraits-robots d'étudiants, en fonction de la foi et de la pratique, à la suite d'une enquête religieuse dans les collèges de l'A.C.Q., loc. cit., pp. 37-40. Le chrétien pratiquant, le croyant non-pratiquant, le non-croyant.

Dans la ligne de l'intensité des expériences, N. Wener, dans une synthèse sur la religion et la vie, parlera de quatre types. 1. Absence d'univers religieux. 2. Religion, secteur de vie. 3. Dimension de l'existence. 4. Centre de la vie. Dans Croyants du Canada français, I, Fides, 1971, pp. 33-39.

(66) a) En août 1970 des hippies parlent de Dieu aux théologiens du congrès de Québec, loc. cit.:-une recherche: "un sujet pour se poser des questions", "C'est ça qu'un peu tout le monde cherche, mais je crois pas qu'on va trouver. Faut pas le chercher, c'est ça qui nous motive, c'est de chercher", "chercher Dieu, mais il n'y a pas que ça", "tout ce qu'on recherche dans la vie, c'est ça, Dieu" ...

- personnelle: "C'est une affaire personnelle", "chacun le voit à sa manière, et sait qu'il existe", "chacun à sa façon", "c'est une affaire personnelle, mais pas forcée comme dans le petit catéchisme",

- du bonheur: "Dieu, que vient-il faire dans le bonheur du monde? Celui qui ...

quotidienne, d'ouverture accueillante, de libération totale (67). Que la religion soit surtout une quête radicale d'absolu, une tension faite d'arrachement vers un idéal entrevu, dépend en partie de la situation nomade faite au jeune d'ici (68). Et ailleurs que dans les sentiers battus, il expérimentera un dieu aux traits imprécis, que ce soit dans la rencontre personnelle, le combat social, l'invention culturelle (69). Dieu est, de façon confuse, le garant de ce qui est plus, il est ce bonheur, cette vie

Suite de la note (66)

... croit pas en Dieu va être malheureux. Il n'a pas de motivation". "Je vais croire à des affaires qui vont rendre le monde plus heureux". "C'est le moment de bonheur qu'on peut tirer de la vie". "Pour moi, Dieu, c'est la pluie qui tombe sur notre tête pour faire pousser les fleurs, qui exprime la vie; c'est le bonheur, c'est rien que ça... Moi je me contente d'être heureux, puis de propager le bonheur".

- qui donne espoir: "Dieu, ce qui permet à l'homme de vivre et qui nous donne l'espoir", "quelque chose de supérieur, peut-être Dieu, qui nous force à croire, à espérer en lui".

D'autres citations, moins nombreuses, illustreraient que Dieu est "quelque chose" de flou, comme un "but", une "motivation", un "moyen d'évolution", une réponse à un "besoin", et qui "évolue avec nous" ...

b) En 1972, des cégépiens parlent en ces termes de la religion devant la commission Landry, op. cit., p. 28: "C'est vivre, c'est personnel, une espérance, un partage, un service épanouissant, c'est intérieur et quotidien". La religion est un danger quand elle est contrainte sociale, assurance-vie, artificielle et hebdomadaire.

(67) Cf. les valeurs religieuses vécues dans les communes, (note 39).

(68) a) Dans son livre sur le phénomène hippie aux Etats-Unis, le journaliste français M. Lancelot, intitule un de ses grands chapitres: "les mutants de Dieu", pp. 21-138: Je veux regarder Dieu en face, Paris, Albin Michel, 1968, 252 pages.

b) Sur la couverture d'une édition récente de La vie spirituelle, no. 579, février 1971, 252 pages: "Jamais autant de jeunes n'auront sur tant de chemins cherché avec un tel désir ils ne savent pas qui, mais peut-être est-ce Dieu?".

(69) L. Rousseau, op. cit., pp. 24-28.

en plénitude, cet absolu... Une caractéristique importante de cette nouvelle religion, c'est son "humanisme" (70). L'homme est la source de l'interrogation, le centre de la recherche.

Les chrétiens savent qu'il est aussi au sommet comme réponse, en Jésus-Christ. Jésus-Christ, en effet, est l'Homme parfait, en qui toutes les aspirations religieuses sont satisfaites, en qui tout homme trouve la vie en plénitude, le bonheur éternel. La foi chrétienne affirme qu'il est l'homme que les néonomades recherchent. Est-il bien pourtant celui qu'ils découvrent?.

1.52 Leur dieu: le Christ?

Les valeurs vécues par les jeunes ont des affinités avec celles que prêche le christianisme: pauvreté, détachement, amour, partage (71).

(70) a) Dans un article sur "la foi, l'Eglise et les jeunes", U. Poitras présentait un développement sur "l'humain, porte du monde spirituel des jeunes", L'Action, 25 février 1969.

b) Interview de P.H. Ruel, dans Le Changement chez les jeunes québécois, loc. cit., 1971: "Un type de spiritualité naît, qui sera peut-être plus profondément humain, plus intérieurement humain que ce type de spiritualité que nous a servi la philosophie. Nous allons vers une conception religieuse de l'homme".

c) "La véritable expérience de la drogue est déjà dépassée par les véritables chercheurs de l'humain. La recherche devient peu à peu naturelle et spirituelle". J.-P. Cantin et al., op. cit., p. 39.
 "De nouvelles religions sont découvertes. Non plus celles qui sont institutionnalisées, mais des religions qui placent l'homme au centre des préoccupations. Certes, le christianisme occidental a cette préoccupation, mais tout se passe comme s'il avait dévié de son chemin; du moins est-ce ainsi qu'il est perçu par beaucoup de jeunes". Ibid., p. 36.

(71) Le père Francis, ex-archevêque de l'Eglise Vieille Catholique de New-York, et qui vit désormais dans le dépouillement et l'accueil, témoigne au sujet d'une vaste colonie de hippies: "C'est vrai qu'ils mettent tout en commun, qu'ils vivent dans la pauvreté acceptée et qu'ils s'aiment. Ils abandonnent ce qui les encombre et rejettent tout pharisaïsme. Ils ne savent pas et peut-être ne faudrait-il pas le leur dire, mais ils pratiquent le christianisme dans toute sa pureté", J.-P. Cartier et M. Naslednikov, op. cit., p. 135.

Pourtant, bien peu se sentiraient à l'aise dans l'Eglise (72). La notion de Dieu est plus importante que celle du Christ, du moins quant à la divinité (73). Car si le Christ est connu (74), c'est d'abord comme homme (75). Parmi les prophètes, les pacifistes, les révolutionnaires, les aventuriers de la drogue, beaucoup se reconnaissent en lui et s'en inspirent.

Si tous en parlent dans les termes de leur style propre d'expérience, la plupart retrouvent en lui les valeurs qu'ils recherchent. C'est un homme qui est allé au bout des possibilités humaines, qui a fait connaître sa vérifiable pensée, de paix et d'amour, et qui est mort pour l'amour; peut-être un Dieu qui s'est fait proche (76).

(72) XXX, "Dieu est-il mort à l'université", Au fil des jours, Université Laval, mars 1969.

(73) R. Sévigny, "La conception de l'expérience religieuse", loc. cit., pp. 9-10.

(74) Cf. le mouvement américain a) B. Vachon, "The Jesus Movement is upon us", Look, féb. 9, 1971, vol. 35, no. 3, pp. 15-21. Lié à la drogue. b) "The New Rebel Cry: Jesus is coming", Time, June 21, 1971, pp. 36-47. La couverture: "The Jesus Revolution". c) "The Gold Rush to Golgotha", Time, Oct. 25, 1971, pp. 48-59. La couverture: "Jesus Christ Superstar Rocks Broadway".

(75) "Etre chrétien, pour les parents, c'est pratiquer les sacrements, tandis que pour les jeunes, c'est vivre avec l'autre et le rencontrer dans des expériences valorisantes avant de rencontrer le Christ... Ces deux façons s'opposent-elles vraiment ou ne font-elles qu'indiquer un cheminement différent pour vivre un même commandement?", J. Gravel, loc. cit., p. 46.

(76) a) "Des hippies parlent de Dieu", Expériences en communications, Film de G. Côté, ONF, août 1970.

1. Un homme: "quelque chose de bien, un gars ben fort, au boutte, qui avait assez droppé, un gars comme nous autres, correct, pas envoyé par personne", "un gars qui a trippé, et la vie en a été meilleure"; "il a médité dans le désert, a trouvé que son cerveau n'était pas enveloppé, hallucinait sur des affaires ben l'fun, et le monde n'a rien compris"; "ça a une utilité, ça devrait en avoir une, ça en a pas";
2. Un Dieu?: "Un Dieu ou un prophète supérieur aux autres"; "Le fils de Dieu, proche"; "Dieu a pris une forme humaine pour donner un exemple, pour évoluer, une idée à copier matériellement, il va peut-être revenir donner un autre exemple. Quand tout le monde s'accrochera à lui, ce sera le paradis terrestre".

Il manque peut-être à plusieurs l'audace ou la révélation d'être des dieux, pour connaître mieux Jésus-Christ, qui est tout cela, et rien de cela, et plus encore. Peut-être cette révélation est-elle imminente, à ceux qui assument pleinement l'expérience humaine, et qui peuvent reconnaître dans leur chair des aspects de l'infini mystère du projet de Dieu (77).

Car, pour un chrétien, la paix, l'amour, la libération, la fête quêtés par les néonomades sont Jésus-Christ, aujourd'hui présent par son Esprit (78).

Suite de la note (76)

... b) Commission Landry, op. cit.:

1. Une idole: "le créateur d'une philosophie, d'un nouveau système basé sur l'amour, dans lequel il y a peu de place pour Dieu" (pp. 4, 5, 13, 23); "une idole créatrice à imiter" (p. 26).
2. Un homme accompli: "un homme qui a vécu parmi nous" (p. 24); "qui a aimé l'autre pour l'autre, et non pour aller au ciel" (p. 23); "qui a le mieux vécu ses devoirs intérieurs" (p. 24).
3. Il a enseigné des valeurs: charité, engagement, disponibilité, don jusqu'à la mort, détachement, dépassement, gratuité (pp. 8, 17, 24, 25, ...).
4. Celui qu'on refuse: identifié à la loi, à l'Eglise institutionnelle, ou à des parties de son message (p. 5).

c) Des militants jécistes, dans l'Expression du mouvement de la J.E.C. à la Commission Dumont, Montréal, avril 1970, 18 pages, sont ceux qui vont le plus loin dans leur formulation (p. 9): "Le Christ a été un militant d'action ayant un projet d'amour et d'espérance à proposer aux hommes".

(77) Voir en ce sens le type de démarche pédagogique reconnu et proposé par la Commission Dumont pour les gens d'ici: "Ce sont ces engagements (projets humains de libération et de développement) qui précèdent en quelque sorte, conditionnent et même façonnent la fraternité évangélique et ecclésiale. Et souvent, les significations chrétiennes viennent par la suite. La vérité biblique de la Parole de Dieu, c'est d'abord la vérité du geste qui crée, libère et ressuscite". L'Eglise du Québec: un héritage, un projet, loc. cit., p. 293.

(78) On ne peut ignorer en effet la vogue des mouvements pentecostistes. Cf. F.A. Sullivan, "The Pentecostal Movement", Gregorianum, vol. 53, fasc. 21, 1972, pp. 237-266.

1.6 L'espérance

1.60 Introduction

Voici le moment de présenter la pointe la plus fine de l'axe hypothétique de mon intuition: l'espérance chez les jeunes néonomades québécois. J'entends montrer le thème tel que l'observation le fait découvrir. J'en donne comme définition préalable, cette description jaillie au cours d'un échange entre théologiens et hippies: "Continuez à chercher. Ne pensez pas que vous avez trouvé le bonheur dans une chose ou l'autre. On le trouve. mais il y a encore plus loin, il y a autre chose de mieux qui se présente devant nous autres, on appelle ça l'espérance" (79). Il s'agit donc d'une tension continuelle vers le bonheur, qui vient, réellement, toujours, en mieux.

1.61 Absence d'espérance

A prime abord, les indices sont difficiles à discerner, rares et diffus. Au simple plan sociologique, les instruments manquent (80), et au plan socio-religieux, il n'y a aucune étude systématique sur le sujet (81).

Au contraire on pourrait croire qu'il n'y a pas de place pour l'espérance dans l'univers des jeunes. Ils s'isolent plutôt dans un présent étouffant.

(79) Réponse des théologiens aux hippies, Congrès de Théologie, Québec, août 1970, cf. note 20 du présent chapitre, pour le contexte de ce film.

(80) "Il n'y a pas d'analyse de ce que serait le "projet" poursuivi par les jeunes", J. Rousseau, "Revue des recherches sur la jeunesse", par. 3, Le Changement chez les jeunes québécois, loc. cit.

(81) Dans le récent rapport de la Commission Dumont, "sur l'espérance des jeunes, il n'y a rien de directement nommé", selon J. Champagne, secrétaire de la Commission, (conversation téléphonique, mars 1971).

Un sondage de l'Office de Catéchèse du Québec (O.C.Q) a permis de voir que l'image de l'avenir comme progrès est négative, qu'au lieu d'un idéalisme utopique, les jeunes vivent un réalisme pessimiste, et qu'ils critiquent sévèrement l'avenir attendu (82). Pour plusieurs analystes, la volonté de plénitude décisive dans le moment présent vécue par des jeunes est en quelque sorte la négation de l'avenir comme préoccupation, la négation des promesses comme projets préparés par d'autres (83). On peut considérer qu'un avenir incertain, périlleux, ou au contraire prédéterminé par les projets ou les mirages d'autrui, ramènera l'intensité du regard des jeunes sur un présent concret, au risque de les y enfermer. Plusieurs, en effet, se suicident (84). Mais de tels phénomènes ne sont que les symptômes négatifs d'un besoin profond; pour vivre, les jeunes néonomades doivent espérer.

(82) Considérations rapportées par M. Saint-Denis, en relation avec les sondages préparatoires au document catéchétique La Force des rencontres, pour le niveau secondaire, portant sur la société jeunesse et le monde des valeurs, et réalisés entre autres sous mode d'entretiens psychologiques au nombre de 60 (entretien téléphonique, mars 1971).

(83) 1. "Le Now de tant de manifestations étudiantes n'est-il pas le refus unanime de toutes les promesses, la volonté générale de penser clair et de ne plus espérer, l'impatience radicale de toute temporisation? On serait tenté de dire que le futur, lui non plus, ne fait pas partie des préoccupations des jeunes". P. Boucher, op. cit., p. 121.

2. "La jeunesse en a assez de toutes les explications, de toutes les promesses, de toutes les formes de discours, elle veut que quelque chose de décisif se passe", E. Fischer, Problèmes de la jeune génération, Paris, La Cité éd., 1968, pp. 51-52.

3. "Jamais nous ne serons une nouvelle génération de l'espérance": profession de foi rédigée à l'aide d'interviews d'étudiants de l'Université de Californie (BERKELEY). Age moyen entre 19 et 24 ans. Rapporté par M. Lancelot, Je veux regarder Dieu en face, loc. cit., pp. 26-29. Il s'agit du rejet des projets impérialistes des générations précédentes: ces jeunes refusent d'être l'espérance et la possibilité des autres.

(84) A. Haim, Les suicides d'adolescents, Paris, Payot, 1969, 303 pages.

1.62 Symptômes

Le drame des jeunes néonomades se situe entre le désespoir, la fuite et l'espérance. Notre temps de révolution profonde propose un grand nombre d'objectifs sociaux, moraux, personnels à atteindre. Les jeunes doivent choisir entre l'essai engagé et possiblement vainqueur, la feinte ou l'abandon (85). L'abandon désespéré est une attitude jugée grave, et n'est pas généralement suivie (86). La feinte et le leurre peuvent être le lot de plusieurs. Une observation attentive révèle cependant des gestes et des expériences marqués par une recherche plus ou moins confiante de salut. Leur vocabulaire connaît le mot même d'espérance, dont l'utilisation accentuée s'est retrouvée dans une revue underground montréalaise, sous la forme d'un commandement dont l'insistance paraît dépasser le propos immédiat (87). Leurs expériences de drogue, si elles ont facilement des implications de fuites artificielles,

(85) 1. Sur la jeunesse en général "La nouvelle génération est-elle au carrefour de la fuite et du désespoir? "But a generation of despair can solve few problems, a generation of escape can solve none. A generation of hope, which recognizes its rights and insists on their equal application to all just might make it against racism, war, self destruction, poverty, hunger and disease, then again, it might not. But trying is what it's all about, trying and winning". C. Morgan jr., Introduction to Up Against the Law, par J. Strouse, Signet non fiction, New-York, 1970, p. XVII. Cité par P. Boucher, loc. cit., p. 129.

2. Concernant la jeunesse québécoise, "leurs opinions... reflètent le bouillonnement confus d'espoir et de désespoir qui caractérise la vie québécoise depuis la révolution tranquille". C'est parti..., loc. cit., p. 45.

(86) L'enquête de l'abbé Gravel signale que pour 64.7%, l'attitude du découragement est jugée grave, loc. cit., p. 19.

(87) Dans "Eléments pour une rockothèque de base", Mainmise 2, loc. cit., on trouve à grande page l'impératif "Espérez": pp. 198-199 (1/3 de page); pp. 214-215, p. 223 (pleines pages). Le prétexte est donné à la page 199: "essayer de libérer son esprit de tout sens critique même si on n'a pas pris la drogue recommandée pour une meilleure audition de la musique, "et ... espérez, E.S.P.E.R.E.Z.""

constituent aussi l'indice et le véhicule d'aspirations profondes. Selon un observateur, "il y a certes une forme d'espérance, mal formulée et imprécise. Il s'agit davantage d'espoirs humains érigés en absolu que d'une véritable espérance" (88).

La musique pop, envahissante et obsédante, a aussi sa capacité de révélation d'une vie intense. "Dans une partie de la jeunesse occidentale, le pop est un immense cri d'espoir qui rend possible de vivre quelques jours hors du système" (89).

L'engagement socio-politique dans des formes qui se veulent renouvelées, plus radicales et autonomes, est un autre mode de relation au système. Il donne lieu à la détermination d'objectifs de bonheur qui correspondent à la largeur et à la profondeur des aspirations de l'homme (90). "C'est un champ d'exercice réel, qui montre que "les jeunes québécois sont animés d'un ardent

(88) J.-P. Cantin et al., op. cit., p. 11. L'étude auprès des jeunes usagers de la drogue révèle encore qu' "une grande espérance voit le jour dans les milieux de jeunes. Cette espérance est cependant maladroite, s'exprimant au niveau d'espoirs humains sans pour autant rejoindre un absolu d'ordre théologique", ibid., p. 43.

(89) P. Boucher, op. cit., p. 154. Il écrit: "C'est la vie entière qui s'exprime dans un gigantesque cri musical, le Pop".

(90) L. Rousseau, op. cit., p. 26. Sa présentation de la nouvelle politique mentionne également l'apparition du discours utopique, apparemment seule façon pour l'homme d'évoquer ses finalités extrêmes. La théologie de l'espérance, en plein essor, est le signe et l'effort chrétien de ce mouvement.

désir de transformer leur société" (91). Les entreprises culturelles multiples s'expliquent par la même confiance de réaliser par soi-même un milieu meilleur pour l'homme (92).

Leur nomadisme même est indissociable d'une certaine espérance qui en constitue pour ainsi dire le moteur. La rupture radicale vécue par ceux qui quittent les sentiers battus pour explorer des secteurs moins connus de l'expérience humaine se fonde sur une espérance également radicale de salut portée par plusieurs (93).

Mon enquête, après avoir envisagé différents lieux d'approche, constate l'existence réelle d'espérances humaines. Ceux-ci tendent à devenir absolus et à engendrer des comportements radicaux. A partir de ces données, on peut

(91) C'est parti..., loc. cit., p. 147. "Par suite d'une prise de conscience politique croissante et d'une participation intense à différents niveaux, un climat de transformations incessantes s'est établi au Québec, qui a fondamentalement modifié les attitudes psychologiques et affectives des jeunes face à la société québécoise. Ils espèrent encore pouvoir "faire quelque chose", et cette pensée les protège contre un sentiment profond de frustration et de désespoir", ibid.

(92) La nouvelle culture a comme point central de contestation "la protestation de l'individu devant le sort que lui a fait la société technocratique nord-américaine... Elle tente de recréer l'homme dans toute sa richesse et toute sa fantaisie", L. Rousseau, op. cit., p. 26.

(93) "Au-delà du conflit habituel des générations, au-delà de ce besoin d'héroïsme et de révolte que toutes les jeunesses de tous les temps connaissent, n'y aurait-il pas aujourd'hui un phénomène radicalement nouveau, un de ces phénomènes qui marquent les rares et les grands tournants de l'histoire, bref une rupture? Ceux que l'on dit étudiants, ... délinquants, ... anarchistes, ... ont déjà mis le pied sur le tapis roulant du vagabondage. Et ils sont nombreux... à vouloir étudier, ... aimer, ... vivre, ... à vouloir espérer à tout prix que leur salut ne naîtra que du miracle, dont fort justement ils peuplent les cours", B. Durou et A. Rimalhou, op. cit., p. 204, 224. C'est moi qui souligne. Un autre commentateur parle d'eux à la fois en termes d'exode et d'espérance: A. Bercoff, "Hippies, parias ou prophètes?", loc. cit.

conclure que si les éléments ne sont pas toujours facilement classifiables au plan théologique de l'espérance, ils dessinent une ligne portant des valeurs virtuellement religieuses appelant une expérience particulière de Dieu.

1.63 Dimension religieuse de l'espérance

Les dimensions religieuses de ces espoirs sont toutefois plus difficiles à repérer, tout comme pour la foi. "Une foi qui s'appuie sur des valeurs mouvantes est plus difficile à saisir et à vérifier qu'une foi axée sur des structures sociales, institutionnelles ou sacramentelles" (94). Or l'espérance des néonomades s'appuie elle aussi naturellement sur des valeurs mouvantes. Cependant, cette mouvance paraît favoriser l'éclosion d'une espérance religieuse chez certains.

La Commission Dumont rapporte que les jeunes sont "spontanément portés à penser leur foi en termes d'un futur à inventer" (95). La vie religieuse est perçue en termes de cheminement, de construction, de mouvement. Des cégépiens devant la Commission Landry parlent dans ce sens: "Avant d'être une foi, la religion est une espérance" (96). Et, parmi les plus engagés,

(94) J. Gravel, op. cit., p. 45. Selon cet auteur, la dissociation foi-pratique, située dans une expérience de cheminement, serait peut-être "un signe de progrès et d'espérance" (p. 44). "En dissociant foi et pratique, les informateurs veulent peut-être dire que leur christianisme n'est pas dans un état définitif et stable, ou que l'on devient chrétien par des engagements successifs, en pratiquant la fraternité". (p. 45).

(95) loc. cit., p. 173.

(96) loc. cit., p. 23. Un autre élaborera: "Ma vie, c'est l'espérance, j'espère participer à la société, pour transmettre à mes amis le message du Christ. Vivre intensément ma vie d'étudiant dans la sincérité. C'est ça, mon engagement". (p. 8).

signalons des militants jécistes, dont le rapport à la Commission Dumont visait à présenter "les motifs de leur dynamisme et de leur espérance" (97). Il apparaît donc que pour un certain nombre, leur religion, leur foi, leur engagement, leur vie, sont explicitement espérance, dans un monde d'invention et de mouvement. Ces témoignages plus explicites ne sont pas la seule possibilité d'illustrer l'espérance religieuse contemporaine chez les jeunes néonomades. Des témoins indirects nous donnent le même reflet. Les agents de pastorale en contact avec eux se disent un langage influencé qui serve à leur rencontre réciproque: "la théologie de l'espérance" (98). Cette perception enthousiaste, pourvu qu'elle respecte l'autonomie des jeunes, sans leur imposer un projet qui ne soit pas bâti avec eux, paraît congruente avec ce que j'ai déjà noté dans les pages précédentes.

(97) Rapport du mouvement de la JEC à la commission Dumont, loc. cit., p. 2.

(98) Responsables de pastorale des Cegeps, Session d'étude sur la pastorale de demain, juillet 1971, Cap Rouge, p. 9. La théologie de l'espérance comme confiance dans l'Esprit est dans les personnes. "Les témoins de l'espérance", Le souffle, janvier 1972, p. 45. "Sans les jeunes, l'Eglise ne peut que se scléroser. Les jeunes sont remplis d'idéal, ils s'emballent vite pour une cause qui réponde à leurs aspirations, qui les invite au dépassement. Pour les jeunes, l'espérance n'est pas un vain mot; ils en vivent. Ils sont eux-mêmes espérance d'une société nouvelle, d'un monde qui se veut paix et amour".

1.7 Conclusions

1.70 Les éléments qui précèdent proviennent des indices que j'ai recueillis au cours d'itinéraires variés. Ils n'épuisent pas la totalité de ce que j'ai trouvé, ni celle, plus importante sans doute, de ce qui pourrait encore être trouvé. Car la somme des indices est selon moi en perpétuelle croissance, et n'est donc jamais définitive. De plus, elle ne me paraît pas indispensable pour arriver à suggérer la tendance profonde que je veux décrire dans ces premières conclusions.

Ces éléments ne sont pas une somme définitive. Ils ne sont pas non plus qu'un arrangement apparemment logique et de présentation commode. Ils ont des liens solides entre eux. Aspiration, Dieu, espérance, cela ne peut être la même chose. Mais, finalement, d'un point de vue théologique, l'un ne va pas sans les autres, ainsi qu'il pourra apparaître dans les développements suivants.

Je présenterai successivement l'homme néonome, son dieu et son espérance, selon les deux pôles de l'axe nomadisme-espérance, en visant non seulement à la qualité du résumé, mais à la cohésion de la synthèse.

1.71 L'homme néonome

i. L'homme néonome est un itinérant. Sa catégorie sociale d'appartenance est difficile à préciser, puisqu'elle est plutôt une catégorie culturelle. Elle regroupe aussi bien des hippies, touristes, travailleurs, chômeurs, délinquants, etc. ..., qui ont en commun, et avec d'autres groupes, certaine mobilité physique, locale. Cette mobilité peut les mener d'un océan à l'autre, aussi bien que d'une société à l'autre, la société étant ici acceptée dans des aspects aussi divers que la famille, l'école,

l'Etat, l'Eglise, le travail, les loisirs, ... Des symptômes nouveaux de cette mobilité sont la création de centres d'accueil et la multiplication d'auberges de jeunesse.

La mentalité du néonomade implique souvent la simplicité, la pauvreté, le détachement, l'aptitude à partir. Elle s'accompagne également avec avantage d'un esprit d'accueil intense, d'une ouverture au monde. Actuellement, elle accorde une grande importance à l'"hic et nunc", elle veut vivre le moment présent et en profiter (99). La morale est pour le moins en renouvellement, et ainsi en est-il de toute institution.

Les aspirations de l'homme néonomade se présentent moins en termes d'objectifs matériels comme l'argent, ou l'automobile (bien que celle-ci existe, et associe mobilité et liberté personnelle), qu'en termes de valeurs morales et spirituelles. J'ai distingué la paix et l'amour, la liberté, la fête. Le premier groupe est illustré par le mouvement vers les communes et le rejet de la violence; le second a son signe profond dans l'aventure du voyage; le troisième est source, occasion et conséquence de mobilité. Davantage rapprochées du pôle du changement que de celui de la stabilité, les aspirations néonomades s'accompagnent de démarches audacieuses, qui vont du poétique au politique, et tendent vers des rêves sédentaires; ainsi en est-il de l'indépendance, qui provoque le nomadisme (ruptures, départs, cheminement autonomes) et qui est en même temps réalisée par lui.

(99) C'est l'idée de V. Packard, exprimée dans "The Nomadic American", *Time*, 11 sept. 1972, pp. 85-86. Il n'est pas pertinent ici de développer la question de savoir si la mobilité n'est pas une situation pathologique, en quelque sorte, ni à quel point l'anonymat comme phénomène nomade intervient dans cette mentalité.

La religion du néonome recherche de façon absolue et personnelle le bonheur de l'homme. Hors des institutions sclérosées, des morales aliénantes et irrespectueuses, dans un culte spontané, créateur, et non axé sur la répétition, elle s'opère dans des gestes et des expérimentations authentiques et libres.

ii. L'homme néonome vit d'espérance. Il pose des gestes dynamiques, créateurs de situations et de valeurs qui ont la force de ses aspirations, la puissance de l'homme vivant. Sa foi, doublée d'un scepticisme profond pour toute vie tronquée, porte sur les appels profonds inscrits au coeur de l'homme: il y croit au point de tout mettre en branle pour les réaliser. L'expérience qu'il fait d'une foi dynamique n'en fait pas pour autant un prototype, ni un modèle...

Son attente porte profondément sur les virtualités du présent si important pour lui(Now) et il puise dans l'intensité du présent sa confiance et son ouverture sur la qualité des présents à venir. Son espérance est donc action immédiate et aventurière, et non attente passive, préparatoire, comme une épargne que l'on confie à la banque.

1.72 Le dieu du néonome

i. Un dieu de nomade est un dieu en évolution, tant dans ses gestes que dans l'image progressive qu'il découvre à son fidèle. D'une certaine façon, il est le reflet de son fidèle, puisque chacun en parle dans les termes mêmes de son expérience propre. Mais il y a ici plus que de la projection, puisque le dieu est connu selon ce que l'homme peut en connaître dans sa propre vie. Ce dieu se rencontre dans la recherche, le cheminement, l'expérimentation fraternelle, loin des cultes traditionnels.

Son nom est imprécis, sa personne progressivement découverte, ses traits liés au bonheur, à l'absolu, à la vie en plénitude expérimentée. Il est un dieu intérieur, et humain, centré sur l'homme, seul élément "stable", constant de cet univers mobile. Cet homme, pour certains, est Jésus-Christ, pour d'autres, il n'est pas un homme, mais quelque chose de flou.

ii. Le dieu du néonome est un dieu d'espérance. Il est cherché, quêté, guetté. Il revêt une puissance fantastique soutenant des dynamismes et des rêves parfois encore trop timides pour atteindre à la divinité. Il est libre, il appelle des libertés, il provoque des libérations.

Pour certains, il est le Christ, ce modèle "au boutte", à la fois homme comme les néonomades, et homme complet comme celui que les néonomades veulent devenir, dans des tensions et des luttes impliquant des valeurs évangéliques.

1.73 L'espérance du néonome

i. Le contenu de l'espérance du nomade est vague ou varié, constitué un peu des espoirs humains jaillis au cours des expériences multiples. Le processus en est dynamique, originant le mouvement d'une recherche intense embrassant de vastes horizons.

ii. L'objet qui s'offre à l'expérience d'espérance est lui-même vie dynamique, aux implications sociales, morales et personnelles. En contrepartie de certains isolements dans un présent étouffant, l'espérance recherche et tâtonne dans plusieurs sens, et suscite des essais originaux au niveau de la perception (musique, drogue), du socio-politique et du culturel.

L'espérance est cette confiance de réaliser par soi-même un milieu meilleur pour l'homme. Ce "par soi-même" inclut toute communication avec dieu, "plus intime à soi que soi-même". L'espérance s'épanouit dans l'histoire, où elle opère des bouleversements profonds comme des "mai 68", et elle n'est souvent que préhistoire, gaspillant de nombreux gestes perdus, manqués, oubliés ou récupérés. Elle cherche à ce point le bonheur, et un bonheur absolu, qu'elle tend à la permanence du lien entre le réel et l'entrevu comme plein, dans un rapport souvent religieux, et parfois personnel, comme le Christ.

Au travers la difficulté d'identification et d'orientation de valeurs mouvantes, se dégage, comme une espérance, la fonction toujours actualisée de l'ouverture au bonheur qui vient encore.

II

LE NOMADE ABRAHAM

2.0 Introduction

Dans la présente section, je me propose d'élaborer un cadre de lecture chrétienne des aspirations religieuses des jeunes néonomades québécois. Pour ce faire, j'étudierai particulièrement dans la bible l'expérience religieuse d'Abraham, un nomade lui aussi, à l'origine de l'histoire du salut, et dont l'itinéraire fut marqué par la foi dans une promesse. En étudiant Abraham, nous revenons aux sources originales d'une expérience dont l'histoire pourrait bien se continuer encore aujourd'hui chez le néonomade.

2.1 Note méthodologique

2.11 Méthode et moyens

Autour de l'axe socio-religieux nomadisme-espérance que j'ai privilégié par hypothèse, je formulerai un cadre de propositions conformes à la vérité biblique, et tirées de l'étude historique, socio-religieuse, littéraire et théologique de l'expérience d'Abraham d'abord, puis rapidement de sa descendance.

J'emprunterai aux recherches actuellement disponibles les données de l'enquête sur l'expérience religieuse du nomade Abraham, en insistant sur celles qui paraissent pertinentes à la question des aspirations néonomades d'ici, en fonction du nomadisme et de l'espérance (1). L'originalité de cette section pourra donc venir de l'organisation des informations sous l'angle spécifique de préoccupations contemporaines.

Ce qui m'amène en premier lieu à mettre en rapport les deux expériences religieuses d'Abraham et des jeunes québécois, c'est justement leur situation sociologique de nomade. Il importe donc dans chaque cas de connaître la nature de ce nomadisme, son contexte, ses préoccupations, ses valeurs religieuses, pour réaliser un premier rapport adéquat.

De plus, il est nécessaire de connaître le nomadisme d'Abraham non seulement au plan sociologique, mais également au plan historique. L'objectif en effet vise à la construction d'un cadre de lecture chrétienne de faits contemporains. Or l'originalité même de la religion chrétienne tant dans ses origines vétérotestamentaires que dans ses développements contemporains, est d'être une religion historique. Un tel cadre de lecture cherche à comprendre ce que Dieu a voulu révéler, au peuple hébreu et à nous, par l'histoire. La solidité de la foi, comme intelligence de la révélation de Dieu dans l'histoire, s'appuie donc sur l'historicité des événements interprétés: il doit y avoir un rapport intime et véritable entre le fait et son interprétation théologique.

(1) Les limites de ma recherche sont donc liées à celles de chacune des sciences humaines explorées. Je ne dirai guère plus que les experts, mais je veux utiliser au maximum ce qu'ils disent de pertinent pour mon propos.

Il faut préciser, bien sûr, que les faits interprétés sous cet angle ne sont pas objets de foi, mais s'ils sont faits d'histoire, ils peuvent être appréhendés par les techniques de l'histoire. C'est pourquoi il s'agit de mettre en rapport les découvertes archéologiques et exégétiques, un peu dans le sens où l'objet matériel se rattache à l'objet formel (2). Il en ressort un tableau de fond apte à donner à la foi suffisamment de signes pour envisager raisonnablement non seulement la possibilité, mais la vraisemblance de l'histoire biblique (3).

2.12 Limites des possibilités de l'étude socio-historique

Le nomadisme d'Abraham nous est connu par ce que nous rapporte la Bible, surtout dans Gn 12-23. Les informations contenues dans ces chapitres doivent cependant être soigneusement analysées, ainsi que nous l'apprend la critique littéraire. Ces chapitres sont le résultat du travail de plusieurs traditions, dont l'histoire (Traditions geschichte) a rendu les exégètes

(2) Comparaison empruntée à R. de Vaux, dans une recension de G. Fohrer, RB, 1969, p. 587.

(3) Note sur l'importance pour la théologie biblique d'étudier l'histoire.

R. de Vaux croit que pour étudier la théologie de l'Ancien Testament, il ne faut pas seulement écrire l'histoire crue par Israël, sa foi, son interprétation, sa religion, sa conscience d'histoire sainte, son témoignage historique, son kérygme. Il faut également questionner la véracité de l'interprétation en éprouvant l'historicité des faits originaux. Cf. "Peut-on écrire une 'théologie de l'Ancien testament'?", Bible et Orient, Paris, Cerf, 1967, pp. 59-71. Il va jusqu'à écrire: "Si Dt 26,5, résumé d'histoire sainte, confession de foi, ne correspond pas aux faits, la foi d'Israël est vaine, et la nôtre aussi", dans "Les patriarches hébreux et l'histoire", loc. cit., p. 185. Et encore: "Si l'on veut faire une 'théologie' de l'Ancien testament, qui étudie et présente la révélation faite par Dieu aux hommes, à Israël d'abord et à travers eux à nous-mêmes, si l'on admet, comme le fait von Rad, que cette révélation s'est accomplie dans l'histoire et par l'histoire, il devient essentiel de savoir si cette révélation historique est historiquement fondée", ibid., p. 185. ...

Suite de la note (3)

C'est aussi l'opinion de O. Eissfeldt, pour qui "l'utilisation théologique de l'Ancien Testament suppose son intelligence historique, et celle-ci ne s'acquiert qu'en le remplaçant dans son milieu", non seulement d'interprétation, mais de réalisation. Cf. A. Parrot, Abraham et son temps, Paris, Delachaux et Niestlé, 1962, p. 11. Sur le même sujet, N. Lohfink observe que l'originalité d'Israël vient du fait que "ces événements contingents de l'histoire sont la fondation qui porte notre existence", dans L'Ancien Testament. Bible du chrétien aujourd'hui, Paris, Centurion, 1969, p. 164. Aussi bien en éprouver la solidité.

Ainsi, se trouve élargie une conception exprimée par G. von Rad, dans sa Théologie de l'Ancien Testament, I, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 97 ss., et aussi dans sa présentation du genre littéraire du livre de la Genèse, La Genèse, Genève, Labor et Fides, 1968, pp. 26-39. (Ce livre est désormais désigné dans mon travail par l'abréviation Gn.). Il souligne avec raison que le récit biblique est orienté par l'écrivain dans une perspective théocentrique. Effectivement, l'histoire, telle que pensée et vécue par Israël, ne peut être que le document d'une expérience spirituelle, dont la force constitutive se puise dans la foi en la suprématie de la volonté divine. Mais quand il écrit: "Les anciennes légendes ethnologiques concernant les tribus ont été déracinées et sont devenues dès lors disponibles pour n'importe lequel usage littéraire spiritualisé", dans Théologie de l'Ancien Testament, loc. cit., pp. 14-15, il laisse entendre que l'événement original et son contexte d'enracinement n'est qu'un plan "second" (*ibid.*, p. 156), sans importance, vague, et en pratique il le délaisse.

Or c'est ce "terrain d'enracinement", R. de Vaux, "Les Patriarches hébreux et l'histoire", (dorénavant cité RB), 1965, pp. 27-28, qui soutient la foi d'Israël et la nôtre. Partiellement d'accord avec G. von Rad, H. Cazelles écrit: "Les préoccupations des auteurs ont été religieuses et non anecdotiques... Leur foi au Dieu d'Abraham, leur fidélité aux traditions tribales, les ont conduits à choisir les faits importants de la vie religieuse des Patriarches...". Mais il précise: "Les auteurs choisissent tel ou tel fait qui leur paraît plus instructif, ... mais ils n'inventent pas". "Patriarches", DBS, col. 155-6. C'est de ce choix des faits, et non de leur invention, dont il faut établir la vraisemblance.

H.R. Schlette a écrit un essai pour présenter le schéma épiphanie-histoire-interprétation en l'appliquant au problème des origines d'Israël, qui nous occupe: L'Épiphanie comme histoire, Tours, Mame, 1969, pp. 33-50. Il distingue d'abord l'événement comme fait brut (p. 52), réalisé dans et comme l'histoire (pp. 18-19) et comportant en lui-même un aspect qui appelle interprétation: il appelle cet événement "épiphanie". Il mentionne ensuite le temps où l'événement épiphanique est vécu comme tel par quelques témoins, dans une interprétation première et mouvante "sur le fondement de l'expérience religieuse de la transcendance" (p. 46); cette parole particulière sur l'événementiel pur dépasse déjà celui-ci. Il nomme enfin l'interprétation perfectionnée par suite de la réflexion théologique, qui est reçue comme Révélation, Parole de Dieu (p. 48).

Appliquant son schéma à Abraham, il parle d'abord d'un événement, le départ d'Abraham (p. 44), qu'on n'a jamais eu devant soi dans son objectivité absolue, "puisque'il était déjà interprété comme événement dans le contexte d'une expérience de la transcendance". Il dit de cet événement qu'il

prudents quant à la connaissance du temps des patriarches. La durée de la transmission orale et le souci d'édification religieuse des écrivains sont des facteurs qui ont pu laisser échapper beaucoup de l'événement original.

Cependant, une étude plus approfondie du genre littéraire de ces récits amène à reconnaître l'ancienneté indubitable du matériel des traditions. La légende, en effet, avec son cadre familial et son ton populaire, se révèle un canal valable pour transmettre l'ambiance générale et authentique

Suite de la note (3)

a été supposé par la théologie d'Israël (p. 46), que "le fait historique, en tant que tel, ne nous est plus connu et d'ailleurs il ne nous intéresse pas" (p. 44). Nous sommes d'accord pour dire que l'événement précis, élément important d'une biographie exacte d'Abraham, ne nous est plus connu. Cependant, la vraisemblance (seule possibilité des recherches historiques, dont les données risqueraient éventuellement de contredire des aspects superficiels ou profonds d'une compréhension théologique de l'histoire) de cette "supposition" de la théologie d'Israël nous intéresse, puisqu'il est question d'épiphanie comme "histoire" et non comme fiction.

Il dit ensuite qu'Abraham (comme figure théologique) était déjà un homme religieux quand il fut appelé, "en ce sens qu'il était déjà en relation avec la transcendance, quelle que fut la nature de cette relation" (p. 43) - C'est moi qui souligne - . "Abraham (comme figure théologique) n'était absolument pas athée avant d'être appelé. La théologie biblique tiendrait cette éventualité pour absurde" (p. 43). C'est pourquoi il écrit: "On ne peut aboutir à cette constatation par une étude d'histoire religieuse sur la ville de Ur en Chaldée, d'où partit Abraham, d'après Gn 11, 28-31: si on le tentait, on retomberait dans une compréhension historique des textes et on passerait outre au fait que venir de Ur en Chaldée ne nous apprend rien sur la situation religieuse d'Abraham" (p. 42).

J'admets que l'interprétation de l'événement vécu par Abraham comportait et supposait l'expérience de la transcendance. Une étude religieuse sur la ville de Ur en Chaldée, confirme d'ailleurs la possibilité et la vraisemblance d'une telle expérience, et elle suggère même des accents propres à une religion nomade. De cette façon, sans rien apprendre de la situation religieuse d'Abraham au plan d'une biographie exacte, nous arrivons à tracer un contexte historique général vraisemblable, dans lequel est supposée l'expérience originale d'Abraham, originale quant à l'épiphanie (présence divine pour lui), et non quant à l'histoire (événement brut ordinaire).

Enfin, la reconnaissance d'Abraham comme figure théologique, intégrée à une interprétation développée qui constitue la révélation, ne fait pas l'ombre d'un doute, ainsi que le montre l'histoire des couches traditionnelles successives (J, E, P, ...).

d'un milieu. Elle vise à maintenir fidèlement vivant le patrimoine culturel et les événements originaux aptes à expliquer la situation tribale présente (4).

Il est vrai que l'ancienneté des récits ne signifie pas automatiquement qu'ils soient véridiques. C'est pourquoi la valeur historique de chaque élément doit être mesurée pour elle-même et c'est ici que le témoignage archéologique, sans aucunement identifier de figures historiques précises en dehors de la Bible, donne pourtant des indices de forte probabilité historique pour l'ensemble des événements. Sans écrire la biographie exacte et spécifique

(4) Note sur le genre littéraire des récits patriarcaux: la légende (Saga) et l'histoire (History and Story).

La Saga, loin d'être pure fiction, s'enracine profondément dans l'histoire. "Elle est la forme sous laquelle le peuple se représente son histoire" (Finsler, Homer, 3e éd., p. 33, cité ainsi dans G. von Rad, Gn., p. 28).

Appuyée sur l'histoire, elle se cristallise autour d'événements divers, réels, anciens, marquants, dont elle seule garde l'ambiance inédite par le sobre réalisme de sa présentation.

Elle peut transformer cependant l'histoire en fonction d'intentions précises, non pas anecdotiques ou exemplaires ("sauf peut-être Gn 15, 6; 22, 1ss ...," G. von Rad, Gn., p. 31), mais épiques et étiologiques: elle cherche à expliquer le culte et l'ethnie, et elle veut susciter la croyance. Elle peut reporter à un individu des événements survenus à l'origine dans une collectivité. Elle peut dépasser l'événement original en y imprimant la marque de l'expérience populaire des âges subséquents. (Interprétation, simplification, projection, ...). Cf. G. von Rad, Gn., pp. 30 ss.

Elle est davantage story (par le conteur d'histoire pour la narration) que history (par l'historien pour la lecture). Cf. Mc Kenzie, The Two-Edged Sword, *pp. 60-65. Le ton est populaire: anecdotes personnelles, marginalité sociale. Cf. C. Westermann, "Arten der Erzählung in der Genesis", Forschung am Alten Testament, Munich, 1964, pp. 9-91, cité dans R. Martin-Achard, Actualité d'Abraham, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1969, pp. 43 ss. (Ce dernier sera dorénavant cité MAR, p. ...). * Milwaukee, Bruce, 1956.

Le souci esthétique accompagne l'objectif de conservation des souvenirs précieux du patrimoine. Le cadre est familial: style archiviste, biographique, généalogique, thèmes de subsistance familiale, de descendance, de naissance et de mort, de la femme-mère, de terres et de troupeaux.

Cette histoire de famille, appartenant à un stade antéhistorique, ne peut nous apprendre directement les événements de la vie des ancêtres, mais elle abonde en informations sur leur milieu culturel et religieux. Cf. MAR, p. 45.

d'Abraham, il est possible de reconnaître en lui un personnage historique, et de tracer une large esquisse de sa destinée, dans un univers de mieux en mieux connu (5).

Au moment de tracer l'esquisse de destinée du nomade Abraham, une précision sur la date s'impose. Plusieurs experts s'accordent à reconnaître que la vie des patriarches présentée par la Genèse s'inscrit parfaitement

Suite de la note (4)

Il est légitime de rechercher dans la geste patriarcale, par-delà différentes transformations possibles et souvent décelables, des éléments réels du milieu socio-culturel du temps d'Abraham, que complètent les études parabibliques.

(5) Note sur la possibilité de déterminer les bases historiques de l'époque patriarcale.

Au début du siècle, J. Wellhausen voyait dans les récits de la Genèse l'unique projection des soucis israélites du temps de la monarchie (Xe-VIIIe s. av. J.C.). Tour à tour, les patriarches ont été perçus comme d'anciennes divinités palestiniennes (Meyer), des éléments de récits de mythes transposés (Völter), des types de la littérature populaire (Gunkel).

Dans son Histoire d'Israël, trad. franç., Paris, Payot, 1954, p. 134, M. Noth écrivait: "Nous n'avons plus aucun fondement pour rien avancer d'historique sur le temps, le lieu, les antécédents ni les circonstances dans lesquelles vivaient les hommes appelés patriarches. Le contenu original de la tradition elle-même nous dit bien peu de choses sur eux." Pourtant, le même exégète a reconnu en 1961 les mérites et les contributions substantielles de l'archéologie, en particulier celles des textes de Mari, datant du XVIIIe siècle av. J.C.. Cf. R. de Vaux, "Les patriarches hébreux et l'histoire", loc. cit., p. 183; Cf. Histoire ancienne d'Israël, Coll. "Etudes bibliques", Paris, Gabalda, 1971, pp. 172 ss. Désormais cité sous l'abréviation Histoire.

Les traditions sont en partie anciennes: "A very substantial part of this special material in the later sources is doubtless ancient traditional matter", O. Eissfeldt, Introduction to the O.T., Oxford, Basic Blackwell, 1965, p. 201.

Elles remontent jusqu'à l'âge patriarcal lui-même: "All that can be said with assurance is that the stream of transmission reaches back to the patriarchal age itself, and that the traditions, recited and handed down among various clans, had by the earliest period of Israel life in Palestine reached normative form as a part of a great epic narration of Israel's origins". J. Bright, A History of Israel, Philadelphia, The Westminster Press, 1959, p. 66. (dorénavant cité J. Bright, Hist., ...). R. de Vaux, Histoire, p. 179, conclut de l'étude des modes de transmission orale et écrite, en vigueur

Suite de la note (5)

chez les Arabes nomades de l'antiquité et d'aujourd'hui, "qu'il est possible qu'Israël ait conservé des souvenirs authentiques de ses origines". Et il ajoute: "pour aller plus loin, il (l'historien) doit sortir de la Bible", par l'enquête archéologique, historique, juridique, géographique, et religieuse.

Elles sont inscrites dans l'histoire, et présentent des personnages historiques. "Enough can be said to make it certain that the patriarchal traditions are firmly anchored in history". J. Bright, op. cit., p. 69.

"Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, nous apparaissent comme de réelles personnalités, et tel trait de caractère qui convient à l'un ne conviendrait pas à l'autre". F.X. Albright, De l'âge de pierre à la chrétienté, Paris, Payot, 1951, p. 177. Cette dernière approche, plutôt psychologique, n'est pas la plus définitive pour contredire que "les histoires des patriarches étaient surtout des transcriptions faites au temps de la monarchie"; elle est pourtant suggestive. H. Cazelles, lui, trouve des appuis hors de la Bible, grâce à l'archéologie: "les trois patriarches nous sont apparus comme des figures historiques... L'enquête (historique et géographique) révèle même plus d'histoire qu'on le croirait à simple lecture, et une histoire plus profonde. Elle est plus complexe aussi...", op. cit., c. 155.

L'ancienneté et l'historicité partielles des traditions impliquent leur véracité, elle aussi "partielle", à vérifier dans chaque cas. "Si les sources de l'histoire des patriarches et même de Moïse demeurent déficientes, les traditions relatées offrent des garanties suffisantes de véracité", Th. C. Vriezen, De Godsdienst van Israël, 1963, recensé par R. Tournay, RB, 1965, pp. 132-133. "Les traditions sont donc anciennes; cependant, que les traditions soient anciennes ne signifie pas qu'elles soient véridiques. Il faut apprécier chaque élément pour lui-même, et déterminer sa valeur historique". R. de Vaux, Histoire, p. 180.

La confrontation des événements et de l'histoire ne rend pas possible l'élaboration d'une biographie d'Abraham, mais la reconstitution historique d'un terrain d'enracinement, reconstitution provisoire comme l'est notre connaissance de l'histoire du Proche-Orient. "Nous n'avons pas atteint le terme de cette connaissance de l'histoire générale... Nous ne pourrions jamais écrire une biographie historique d'Abraham... Les éléments nécessaires nous feront toujours défaut et ceux que nous possédons, dans la Bible et en dehors de la Bible, nous indiquent que les origines et la formation du peuple d'Israël furent extrêmement souples... Cela, que nous dit la Bible, est une vue de foi qui échappe au jugement de l'historien, mais celui-ci peut retrouver le terrain historique dans lequel ces traditions patriarcales sont solidement enracinées". R. de Vaux, op. cit., pp. 27-28.

"Bien qu'il ne nous soit pas possible d'écrire une biographie des patriarches, les renseignements acquis... permettent d'esquisser à grands traits la destinée d'Abraham, dans un monde qui nous devient de plus en plus familier". MAR, p. 39.

dans le cadre de nos connaissances indirectes sur le début du deuxième millénaire, alors qu'elle s'ajuste moins facilement à une période plus récente (6). Je retiens la période approximative des XIXe-XVIIIe siècles pour la présentation de la catégorie sociologique et de l'environnement tribal du patriarcat.

2.2 Etude socio-religieuse

2.21 Catégorie sociologique du nomadisme d'Abraham

A quelle catégorie de nomades appartenait Abraham? La question est loin d'être définitivement résolue. La présentation de chacune des trois positions proposées permet toutefois de tracer un meilleur tableau du milieu patriarcal.

(6) Note sur la date de l'époque patriarcale.

On connaît l'impossibilité de certifier une chronologie intrabiblique, ou de synchroniser aucun événement précis de cette époque avec l'histoire extrabiblique. La variété des opinions des experts permet de désigner le cadre général des XXe-XVIe siècles. N. Glueck, qui a effectué des recherches au Négeb, parle des XXIe-XXe siècles; R. de Vaux, R. Martin-Achard, du XIXe s.; F.X. Albright, en fonction des fouilles de Mari, et H. Cazelles, en rapport à la première vague migratoire, amorite, plutôt qu'à la seconde, araméenne, et H. Ringgren, La religion d'Israël, Paris, Payot, 1966, p. 31, du XVIIIe s.; C.H. Gordon, en rapport à Nuzi, du XVe s.. Cf. MAR, p. 32-33, sauf pour H. Ringgren; R. de Vaux, Hist., pp. 245-253.

Les arguments les plus décisifs nous rapprochent des XIXe-XVIIIe s.. Au déclin du Moyen-Empire Egyptien, (2160-1580), durant la période amorite en Syro-Palestine, le contrôle politique égyptien est faible ou inexistant. Les éléments hurrites sont en progrès, surtout en Haute Mésopotamie, mais aucunement prépondérants en Palestine. Aucun empire géant n'assure de suprématie, le libre échange ainsi que les communications et les voyages sont faciles. Un peu avant et pendant le règne d'Hammourabi (1792-1750), avant l'invasion des Hyksos (leur domination en Egypte aurait commencé vers 1675, B. van de Walle, "Hyksos", Supplément au Dict. de la Bible, t. 4, 1949, col. 159) qui intéresse le cas de Joseph, des semi-nomades circulent, tels les Benjaminites venus de Ur, tels les commerçants dont les activités sont consignées dans les archives de Mari (XVIIIe s.). Cf. MAR, p. 11; A. Parrot, op. cit., p. 11; R. de Vaux, Hist., pp. 250-253. Les noms même des patriarches sont anciens, et d'autres éléments linguistiques et ethnologiques ont une forte empreinte amorite (Cf. l'invasion du XVIIIe s.).

i. Abraham serait un marchand caravanier, un caravanier d'ânes (7). En effet, les axes de ses déplacements correspondent à des itinéraires suivis par des marchands: Ur, Haran, Damas, la Palestine, l'Égypte. Mais cette coïncidence des trajets ne peut tout au plus qu'appuyer la vraisemblance du trajet patriarcal.

ii. Abraham serait un chamelier, c'est-à-dire un véritable bédouin parcourant des zones désertiques plus ou moins vastes grâce à sa monture. La Genèse mentionne des chameaux parmi les biens des patriarches. Mais outre que la présence de chameaux puisse être anachronique, elle demeure trop épaisse et épisodique pour supposer nécessairement la présence sociologiquement bien définie de chameeliers. Elle confirme seulement le contact avec le désert (8).

iii. Abraham serait un semi-nomade, c'est-à-dire un berger parcourant des régions situées aux frontières de la steppe et des terres cultivées (9). Les semi-nomades se regroupent en clans dirigés par des chefs

(7) C.H. Gordon et W.F. Albright ont adopté cette position. Cf. R. de Vaux, *RB*, 1965, pp. 17-19. F. Albright a de plus présenté le fait que le verbe sahar, en Gn 34, 10.21; 42, 34, et le substantif soher, en Gn 23, 16; 37, 26, peuvent se traduire respectivement par "faire du commerce" et "marchand". E.A. Speiser, lui, a opposé que sahar dans la Genèse avait le sens de "circuler", "traverser". Cf. *MAR*, p. 25. L'accent du vocabulaire porterait plutôt sur la mobilité que sur le commerce.

(8) La Genèse mentionne aussi les chameaux que Rebecca abreuve, Gn 24, celui que monte Rachel 31, 17.34, et parle d'une caravane ismaélite qui achète Joseph. Cf. R. de Vaux, *RB*, 1965, p. 16. J. Bright, *Hist.*, p. 72, croit que la présence des chameaux peut être anachronique "to make the stories more vivid to later hearers". Mais R. de Vaux, *loc. cit.*, soutient qu'elle ne l'est pas nécessairement, et qu'on a pu domestiquer l'animal avant la fin de l'époque du Bronze (1600), contre l'opinion de W.F. Albright, *De l'âge de pierre...*, *loc. cit.*, p. 120, qui suggère pourtant qu'une domestication partielle et sporadique a pu être antérieure à 1600.

(9) Les thèmes mêmes du berger et de migration remontent au temps des patriarches. Cf. Les études ethnographiques de Victor Maag présentées dans *MAR*, pp. 50-52. Autres précisions en note (33) du présent chapitre.

comme Lot et Abraham.

Les semi-nomades s'occupent de conduire des troupeaux de petit bétail, chèvres et moutons (Gn 13, 5-8; 29,9; 30,30). Ils vivent sous la tente, dans les steppes en bordure méridionale de la Palestine agricole. Les clans moutonniers évoluent en effet en fonction de critères géographiques et climatiques précis, où l'accès à l'herbe et à l'eau est primordial. Or toutes les stations des patriarches, depuis Haran jusqu'à Bersabée, sont situées dans la zone climatique du Proche-Orient la plus favorable quant aux précipitations fluviales. Cette dernière position, que j'adopte, me paraît la mieux attestée.

Nomades en voie de sédentarisation, les semi-nomades passent l'hiver à chercher de la nourriture pour leur troupeau en bordure de la steppe, et ils cultivent un peu (Gn 26, 12). L'été, ils vaquent en quête de pâtures sur les terrains moissonnés des régions agricoles. A cause de cette dépendance à l'égard des terres cultivées par d'autres pour la subsistance de leurs vastes troupeaux, ils entretiennent des rapports pacifiques avec les sédentaires.

La vie nomade imprègne la mentalité ouverte et flexible, la morale de micro-société centrée sur le chef; elle commande l'habitat, les rythmes vitaux, les habitudes d'hygiène, les traditions religieuses. Cependant, les échanges commerciaux, amicaux ou conjugaux avec les sédentaires entraînent certaines osmose. au niveau du droit, de la langue - le passage de l'Araméen Abram au Cananéen Abraham en est un exemple -, de la religion, comme nous le verrons (10).

(10) Sur le semi-nomadisme patriarcal, voir G. von Rad, Théologie de l'Ancien Testament, loc. cit., p. 17-18; Gn., p. 170-171; R. de Vaux, RB, 1965, pp. 16-21; MAR, p. 25; R. de Vaux, Histoire, pp. 213-223.

2.22 Ethnie et Aspirations

A quelle ethnie appartenait le clan semi-nomade d'Abraham? Cette question dépasse le cadre de la catégorie sociologique, et vise à situer la branche para-historique d'Abraham sur l'arbre des grandes familles historiques connues. Je décris ici un certain nombre de ces ethnies qui ont environné et peut-être partiellement nourri le noyau patriarcal.

i. Les Amorites sont les acteurs principaux de ce temps historique(11). Gens de l'Ouest, du désert syrien, ils font partie du groupe amorréen connu dès 2,300 av. J.C., et sont présents aux grands bouleversements socio-politiques du début du deuxième millénaire. Responsables de la chute de Ur III (1950), ils envahissent par vagues successives la Mésopotamie, du Nord et du Sud, et s'étendent graduellement en Canaan jusqu'en Egypte. Ils s'agglomèrent les éléments les plus divers et sont à l'origine de populations plus tardivement attestées, les Araméens, puis les Hébreux.

Evoluant dans les mêmes régions et aux mêmes dates que les ancêtres d'Israel, ils sont connus dans l'histoire générale comme des semi-nomades en voie de sédentarisation, turbulents et méprisables, qui pérégrinent à la lisière des terres de culture. Il est vrai que les textes bibliques les présentent comme des sédentaires, que doivent affronter les patriarches, mais il

(11) Désignés comme tels dans des textes cunéiformes, ils sont identifiés, comme indice de leur complexe situation, aux Amorréens (H. Cazelles, G. Auzou), aux Proto-Araméens (MAR, R. de Vaux), aux sémites de l'ouest, aux Cananéens de l'est (MAR), aux semi-nomades du XVIIIe S. (R. de Vaux). Ils sont nommés "Westerners" par J. Bright, Hist., p. 43.

lieu de distinguer des mouvements successifs d'invasion, chacun désinstallant ses devanciers (12).

ii. Les Habiru (13) désignent plutôt une catégorie sociale qu'un peuple particulier... Leur nom même en fait des gens à part, il signifierait les poussiéreux, les étrangers, ou les confédérés. Comme dans toute l'Asie de l'Est dès la fin du troisième millénaire, ils sont craints et méprisés de leurs voisins sédentaires. Préoccupés d'assurer leur existence, ils en viennent à chercher la sécurité le long du croissant fertile. Ils ne sont pas, cependant, des ancêtres des Hébreux, malgré les analogies de noms, de situation sociale, et de certains types d'activités, mais ils auraient plutôt une histoire parallèle à eux (14).

iii. Les Hurrites ne sont pas eux-mêmes des sémites. Arménoïdes du Sud Caucasiens et infiltrés par la Mésopotamie septentrionale, où ils ont côtoyé les Proto-Araméens (Amorites), ils sont prépondérants à partir du XVI^e siècle. Ils constitueraient la deuxième vague d'invasion nomade du deuxième millénaire, et auraient pu ainsi désigner des peuples précédemment établis dans l'Ouest. C'est sous leur influence, directe ou indirecte, que les patriarches ont acquis des coutumes juridiques concernant le patriarcat, l'adoption, la descendance par l'intermédiaire d'esclaves, le droit à

(12) Sur le conflit apparent entre les perceptions amorites, cf. H. Cazelles, "Patriarches", DBS, col. 111. Sur les liens Amorites-Patriarches, cf. F.X. Albright, De l'âge..., p. 175-176; J. Bright, Hist., p. 81; R. de Vaux, RB, 1965, p. 13.

(13) Ḥabiru, selon les cunéiformes; 'Apiru, selon les hiéroglyphes.

(14) Cf. J. Bright, Histoire., pp. 83-85; R. de Vaux, RB, 1965, pp. 19-20; MAR, pp. 16-19.

l'héritage aliénable par la vente du droit d'aînesse ou l'abandon des idoles domestiques, des tractations pour achat de terrain, ... (15).

iv. D'autres tribus s'inscrivent également sur le plateau mouvant du Croissant fertile. Les Hanéens, les Sutéens, les Benjaminites, plus ou moins nomades et pacifiques, y voyagent en direction est-ouest, comme moutonniers, agriculteurs, tisserands. Les Hyksos, "chefs étrangers", provenant de la vague sémitique du Nord-Ouest, gagneront l'Egypte et la domineront après la XIVe dynastie jusqu'en 1580.

La description sommaire des ethnies a permis de reconstituer un arrière-fond historique convenable à la vie d'Abraham. Les groupes de type semblable au groupe patriarcal confirment nos notions sur le semi-nomadisme comme phase transitoire. Ils mettent un accent sur l'aspect menaçant et méprisable que peut représenter le semi-nomade pour le sédentaire (16). De plus, ils fondent des possibilités d'identification partielle au clan abrahamique. Par contre, des groupes différents exercent aussi leurs influences (17).

(15) Cf. J. Bright, Hist., p. 71; R. de Vaux, RB, 1965, pp. 22-27; MAR, pp. 27-32.

(16) Les rapports pacifiques des semi-nomades avec les sédentaires n'impliquent pas nécessairement qu'ils soient cordiaux. Le sédentaire aime l'ordre, la régularité. Le semi-nomade est d'abord pour lui différent, étranger, et il peut ainsi être perçu comme un risque, un danger de trouble. La crainte autant que le mépris qui sont la conséquence d'un manque profond de confiance, ne sont pas incompatibles avec une situation de paix pratique.

(17) Parmi les sémites rencontrés par Abraham, les différentes traditions bibliques nomment les Kananéens (J), les Araméens (E), les Héthéens (P). On peut rapprocher ces groupes de différentes vagues amorites et de leurs descendants.

Enfin, l'évocation d'invasions successives des territoires, d'assimilations multiples des populations, d'osmoses des coutumes socio-juridiques, suggère l'extrême complexité des populations des ancêtres nomades bibliques, principalement quant à la constitution et à l'évolution du clan. De l'étude sociologique et ethnologique du clan abrahamique, il ressort que son nomadisme est établi. Celui-ci a pris très probablement la forme d'un semi-nomadisme, où la sédentarité imminente n'est pas encore réalisée. Dans la complexité des liens qui l'associent à des groupes mieux connus du début du deuxième millénaire, on doit retenir ses affinités de race et de comportement avec la première vague d'invasion amorite en Canaan, et ses contacts socio-juridiques avec les Hittites.

On peut en déduire que les aspirations de groupes en mouvement, dans un contexte de paix politique et de lutte individuelle pour l'existence, paraissent bien définies par la recherche de la sécurité dans ses formes sédentaires. Plus précisément, les attentes se concrétisent dans une progéniture à qui confier le patrimoine, dans la possession de terrains où établir la famille et où faire paître les troupeaux, et dans la garantie que cela pourra durer. Cette garantie de pérennité repose sur les bons termes entretenus avec les chefs plus puissants, sur la domination exercée par rapport aux autres, mais surtout sur l'appui entier des forces transcendantes.

Ces aspirations correspondent au contenu des promesses divines que les traditions israélites ont fortement mis en rapport avec les Patriarches. Elles sont strictement compatibles avec ce que nous connaissons du semi-nomadisme de cette époque, et elles concordent également avec le genre de promesses reçues par les nations de ce temps-là de la part des différentes divinités objectivant les expériences de transcendance. Correspondance, compati-

bilité et concordance ne signifient pas pour autant ici confusion et identité: la recherche humaine de Dieu, dans un contexte socio-religieux donné, a connu un déroulement unique dans l'expérience d'Abraham.

2.23 Le Dieu d'Abraham

Avec quelles divinités Abraham exerçait-il son ouverture à la transcendance? Ainsi que les chapitres 11-23 de la Genèse permettent de le penser, Abraham vivait un monothéisme vital d'un exclusivisme pratique, avec un Dieu dont la personnalité riche et mystérieuse se révélait dans la cohérence de diverses expériences religieuses (18). La prise en considération de

(18) Note sur le monothéisme du clan abrahamique.

La question de savoir si Abraham était polythéiste ou monothéiste reste encore ouverte. Les ancêtres d'Abraham étaient polythéistes, selon Jos 24, 2: "Et ils servaient d'autres dieux". Cf. J. Chaîne, La Genèse, Paris, Cerf, 1949, p. 179-180; F.X. Albright, De l'âge..., p. 178-179; J. Bright, Hist., p. 91. En tout cas, ils l'étaient "apparemment". Cf. J. Starky, Cahiers Sioniens 2, Paris, 1951, p. 24. Mais on doit se garder d'un "tel père, tel fils" simpliste.

Plusieurs noms servent à désigner la divinité dans la Genèse, mais les auteurs n'en déduisent rien de certain quant à notre propos. Cf. P. van Imschoot, Théologie de l'Ancien Testament, Paris, Desclée, 1954, I, p. 33. Ces noms ne sont que la désignation d'une divinité à laquelle on accole un nom de lieu ou une qualité.

a) Polythéisme pratique.

J.M. Holt a mis de l'avant que les patriarches "were practical, if not systematic, polytheist, ... They in all simplicity of mind, continued their traditional familial loyalty while sharing in the prevailing religious obedience of the land", The Patriarchs of Israel, Nashville, Vanderbilt Univ. Press, 1964, p. 141. Les patriarches conciliaient le culte tribal familial et le culte général local au dieu créateur universel El.

Le monothéisme a priori apparent dans les textes de la Genèse est sujet à caution: les textes ont été repris par le Yahviste, qui écrit "au temps de la lutte (royale) contre les Baal" (p. 139), et est "très attentif à effacer toute trace de polythéisme" (p. 142). Ceci expliquerait que chaque groupe de textes bibliques ne rapporte l'usage que d'un nom divin à la fois (p. 138). Par ailleurs, on connaît la persistance des cultes idolâtriques dans la Bible (p. 143), même après l'Exode.

l'itinéraire d'Abraham, qui part de Ur jusqu'à Haran, et de là jusqu'en Canaan, amène à reconnaître des divinités au culte important et historiquement attestées; elles s'avèrent liées à la vie religieuse d'Abraham, d'un type

Suite de la note (18)

Pour J.M. Holt, les patriarches étaient seulement sur la voie conduisant à la profession d'un Dieu unique (p. 141). Ce chevauchement de l'unicité et de la multiplicité divine existe aussi dans les religions étrangères, comme le montre l'emploi du pluriel pour désigner Baal et Anath, de façon à impliquer toutes les manifestations de la divinité. Cf. F.X. Albright, De l'âge..., p. 156.

Les réserves de J.M. Holt viseraient donc à ne pas nommer monothéisme ce qui n'est pas encore totalement conçu et réfléchi comme tel par le groupe patriarcal.

b) Monothéisme pratique.

1. Dans les textes de la Genèse, l'existence des autres dieux n'est pas niée spéculativement. Cf. H.H. Rowley, Worship in Ancient Israel, recensé par R. de Vaux, RB 1968, p. 586. Si les Israélites reconnaissent un Dieu propre à leur groupe, ils ne se prononcent pas sur la possibilité d'autres dieux pour d'autres groupes. P. van Imschoot, op. cit., p. 32; A. Parrot, op. cit., p. 101.

2. "Les autres dieux n'étaient pratiquement rien", G. Auzou, La tradition biblique, Paris, De l'Orante, 1957, p. 70. Dans la recension évoquée plus haut, R. de Vaux parle de monothéisme pratique.

3. Plus positivement, "le Dieu des pères y est adoré le plus, sinon exclusivement". J. Bright rapporté par J.M. Holt, op. cit., pp. 91-92.

4. Dans la relation de l'expérience initiale (Gn 12), il n'est pas question de révélation de l'unicité de Dieu, tout comme si cela était acquis. J.M. Holt, partisan d'un certain polythéisme, a pourtant souligné le scrupule monothéiste de J, dont on sait qu'il expose les grandes lignes de sa théologie dans le chapitre 12.

5. 'El, le chef du Panthéon Cananéen, a été adopté totalement par les Patriarches, qui lui ont associé la personnalité de leur Dieu familial, sans pour autant y inclure toutes sortes de dieux, objets personnifiés et de forces de la nature, au contraire des autres sémites. Cf. J. Starcky, op. cit., p. 24. Ce point de vue s'écarte de la dissociation pratique retenue par Holt.

6. Th. C. Vriezen, op. cit., recensé par R. Tournay, loc. cit., parle, pour les origines, "de monoyahvisme plus que de monothéisme". On peut supposer que l'anté-monoyahvisme, qui serait le culte au Dieu des Pères jusqu'à l'identification de ce dernier par Moïse (Ex 3, 13.15), était pratiquement assez polarisé par son Dieu pour ne pas devoir penser parler du reste.

En conclusion je crois que si le monothéisme patriarcal n'est pas directement une confession de foi théorique et réfléchie, il n'en consiste pas moins en un acte de foi pratique et spontané par l'importance et l'exclusivisme de sa réalisation.

pourtant très familial, si l'on croit la relation personnaliste de la Genèse (19). Il s'agit de Sin, pour Ur et Haran, et de 'El, pour le territoire de Canaan, en rapport avec le "Dieu d'Abraham" de la Bible. Ces divers éléments permettent de tracer des contours plus précis et de donner un nom au "Dieu d'Abraham".

i. Sin. Dans les deux antiques cités d'Ur en Chaldée et de Haran en Aram, on vénérât le même Dieu, "Namar ou Sin". Ce dieu-lune se fait accompagner dans ses voyages par son épouse et son fils. Même s'il est le dieu de deux cités, "il est par sa nature essentiellement le dieu des nomades" (20). Voyageur lui-même, il guide les pasteurs dans leurs pérégrinations nocturnes. Il marque le temps diurne et mensuel dans le ciel. Il informe du temps où naîtront les agneaux des troupeaux.

Les rapprochements avec ce que nous savons d'Abraham sont nombreux. Abraham est berger nomade, et Sin est un dieu de nomades. La première migration d'Abraham le mène de Ur à Haran, d'une certaine façon de Sin à Sin. Les noms de sa famille sont liés au culte lunaire de Sin: Terakh, son père, dont les racines signifient lune, mois; Sara, Laban. Et on sait la durée de l'influence du culte lunaire en Israël, par exemple pour l'ordonnance du calendrier des fêtes religieuses.

Outre la possibilité sérieuse qu'Abraham ait pu connaître le dieu Sin, directement ou indirectement, nous apprenons qu'il existait alors au moins

(19) Cf. H. Cazelles, op. cit., col. 142-143: "Le Dieu personnel".

(20) E. Dhorme, L'Evolution religieuse d'Israël, t. I: la religion des Hébreux nomades, Bruxelles, Nouvelle Société d'éditions, 1937, p. 95. Cité dans A. Gros, Le thème de la route dans la Bible, Coll. "Etudes religieuses", no. 726, Paris, O.G.L., p. 50-51.

un dieu essentiellement de nomades, même s'il pouvait être vénéré en milieu sédentaire. Ce dieu montre la route et s'intéresse à la fécondité et à l'accroissement du troupeau.

ii. Une autre divinité liée au monde abrahamique: 'El.

1. Il est en particulier le dieu à la tête du panthéon cananéen.

a) Il est chef et magnanime. Etymologiquement, 'El exprime la priorité; la puissance, la primauté; le pouvoir ⁽²¹⁾. Les fouilles de Ras-Shamra-Ugarit l'ont montré comme le père des dieux et des hommes, le créateur des créatures, la tête du panthéon phénicien. Du vieillard, il a la sagesse, l'équité, la bonté, la prudence, la débonnairerie ⁽²²⁾.

b) Il est cananéen. Des lieux de Canaan sont associés à 'El, et il y a jusqu'à Gn 14, 19.22, où le titre de 'El comme pro-créateur du ciel et de la terre a une évidente saveur cananéenne ⁽²³⁾. Cependant, il n'est pas seulement cananéen: les lieux associés à 'El ne sont pas tous du territoire, et les noms associés ne sont pas tous des lieux. Son origine semble se perdre dans la nuit des temps. Les textes d'Ugarit laissent croire que son culte a été largement répandu en Phénicie ⁽²⁴⁾. Son nom prédominait aussi chez les Amorites et même les sémites agadéens ⁽²⁵⁾.

(21) J. Starcky, op. cit., p. 26; P. van Imschoot, op. cit., p. 7; E. Dhorme, op. cit., p. 369, cité par J. Châne, op. cit., p. 205.

(22) MAR, p. 47.

(23) M. Haran, "The Religion of the Patriarchs, an Attempt at a Synthesis", ASTI, Leiden 4, 1965, p. 33.

(24) MAR, p. 47.

(25) Cf. H. Cazelles, op. cit., col. 145: "le culte de 'El".

2. Il est aussi le substitut pour tout nom divin. Il signifie alors "le dieu", auquel on ajoute un épithète (26).
3. Dans la Bible, 'El désignera le vrai Dieu, et d'une certaine façon, dès le temps des patriarches.
 - a) En Israël, 'El ne fut jamais considéré comme le rival de Yahvé, au contraire de Baal, mais ses attributs furent en partie transmis à Yahvé (création, royauté) (27).
 - b) De plus, 'El n'est jamais mentionné dans un rapport d'équivalence à Baal, contrairement aux usages cananéens (28).
 - c) Les noms propres comportant la racine de 'El se rencontrent dans l'ensemble des tribus pré-mosaïques, hébraïques, ce qui révèle de plus l'intimité du Dieu avec son fidèle. Cette remarque vaut en particulier pour les patriarches: Jacob (hypocoristique avec 'El), Israël, Isaac (?), Ismaël (29).
 - d) L'expression 'El Elohé - Israël, c'est-à-dire 'El, le dieu d'Israël, se retrouve en Gn 33, 20 dans la tradition de Jacob (30).
 - e) 'El Shaddaï, selon P, sera le dieu principal des patriarches, dieu de la montagne, rocher, ou dieu tout-puissant (31).

(26) Dans la Genèse, on rencontre cinq épithètes à cette désignation. 'El Shaddaï, Gn 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3; 49, 25. 'El Elyôn, 14, 18-24. 'El Olam 21, 33; 'El Roi, 16, 13; 'El Bethel, 31, 13; 35, 7.

(27) A. Parrot, op. cit., p. 101-102. Pour un parallèle détaillé entre Yahvé et 'El, Elohim, 'El Shaddaï, voir MAR, p. 46-47.

(28) M. Haran, op. cit., pp. 33-35. En général, sur la question d' 'El.

(29) Cf. H. Cazelles, op. cit., col. 145.

(30) Voir les discussions présentées par A. Parrot, op.cit., p. 99; J. Starcky, op. cit., p. 28.

(31) Cf. F.X. Albright, De l'âge..., pp. 178-180; J. Starcky, op. cit., p. 25; J.M. Holt, op. cit., p. 131-132.

- f) 'El, "dispensateur de fécondité et de la terre de Canaan", était peut-être le Dieu de la promesse, trait caractéristique du Dieu d'Abraham ⁽³²⁾. L'assimilation ou l'identification allait en être facilitée d'autant.

Les patriarches ont donc rencontré en Canaan le Dieu 'El, dont l'origine ultime nous est inconnue et ils l'ont honoré sous ce nom. Le culte de ce grand Dieu débordait cependant le territoire et la population de Canaan. Il est possible que les patriarches n'aient eu qu'à le reconnaître en Canaan, soit qu'ils le connaissent déjà comme sémite itinérant, soit que ses vertus de primauté puissante et de providence secourable se révélaient immédiatement compatibles avec leur expérience particulière de Dieu. C'est cette expérience qu'il faut préciser.

iii. Le Dieu-de-mon-père.

Le "Dieu d'Abraham" (Gn 24, 27; 26, 33) est le dieu d'un semi-nomade. On peut penser en effet qu'il aura des traits particuliers convenant à la mentalité nomade de son fidèle ⁽³³⁾.

(32) Il s'agit d'une hypothèse de O. Eissfeldt, présentée dans "Der kanaanaïsche El als Geber", Wiss. Z. Univ. Halle, 17, 1968, note 169, et rapportée dans MAR, p. 52.

(33) J'ai élaboré le tableau du dieu du semi-nomade Abraham à partir de l'étude première de A. Alt., "Der Gott der Väter", BWNT, 3^e 12, 1929 (= Kl. Sch., I, 1953, pp. 1-77), qui le premier s'est attardé à la spécificité de la religion patriarcale en étudiant dans leurs formes primitives le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac (Gn 32, 9), le Dieu de Nachor (Gn 31, 53); à partir de sa formule plus ancienne, attestée dans la bible et chez les sémite polythéistes, du "dieu de mon-ton-son père", présentée dans MAR, p. 49, à partir des observations faites par V. Maag, "Malkût JHWH", VT Sup. 7, Congress Volume Oxford, 1960, p. 138, "Gottesverständnis", NTT, 21, 1967, p. 165 ss., sur les phénomènes religieux liés à la transhumance de populations migrantes, les Bakhtiars de l'Iran et les Esquimaux. Cf. également, G. Fohrer, Introduction to the O.T., London, SPCK, 1970, p. 123; P. van Imschoot, op. cit., p. 35; J.M. Holt, op. cit., pp. 136-139; I. Blytin, "The Patriarchs and the Promise", SJT, 21, 1968, p. 60; F.X. Albright, op. cit., p. 182; R. de Vaux, Histoire, pp. 255-273.

1) Il est en contact personnel avec le chef du clan, le père qui lui donne son nom, à titre de premier contractant, et à qui il communique ses révélations. (Dieu de mon-ton-son père, précisé en Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob).

2) Il est migrant comme son fidèle, et il fait route avec lui partout et en tout temps, sur les chemins qu'il lui indique, et au moment où il le lui indique. Il n'est donc pas local, ou localisé, mais d'abord lié à la personne du chef (34), et de ce fait, familial et tribal. L'interchangeabilité facile des noms désignant la divinité ou la parenté indique bien l'intimité et l'accessibilité de ce Dieu, avec lequel on établit une sorte de parenté contractuelle.

3) Il prend en charge les intérêts du clan. Il accorde sa protection dans les déplacements (35), donne accès à la nourriture. Il multiplie les faveurs, les grâces, les bénédictions, les promesses.

4) Il exige confiance, fidélité, obéissance. Il engage une conduite morale spéciale.

5) Il fait du père le récipiendaire des communications et le chef charismatique de la tribu, son prêtre en quelque sorte. Les gestes cultuels demeurent cependant rares et occasionnels (36).

(34) H. Cazelles, op. cit., col. 142, fait état des différents aspects du rapport personnel entre le patriarche et Dieu, suivant le récit de la Genèse, quant aux formes et aux contenus des communications.

(35) Gn 12, 17; 15, 7; 24, 48; 30, 27-30; 39, 2.3.21-23.

(36) Cf. les sacrifices occasionnels recensés par G. von Rad, Théologie de l'A.T., T. I, p. 156: Gn 12, 7; 13, 18; 26, 25; 46, 1. Autres listes dans H. Ringgren, op. cit., p. 36-37; G. Auzou, La tradition biblique, loc. cit., p. 71. Ces sacrifices sont simples et ont plutôt un caractère individuel. Cf. H.H. Rowley, Worship in Ancient Israel, its Forms and its Meanings, recensé par R. de Vaux, RB, 1968, p. 586.

6) L'extension de son culte va donc de la personne du nomade à la tribu. De celle-ci, elle gagne parfois d'autres tribus, par fusion et communion. Quand enfin les tribus semi-nomades se sédentarisent, la mémoire et la vénération du dieu des pères peut être attachée à des sanctuaires locaux pré-existants (37).

Ce Dieu intime, proche, familial, qui parle à Abraham, est-il différent du grand 'El établi en Canaan? J'ai affirmé plus haut qu'Abraham vivait "un monothéisme vital d'un exclusivisme pratique". Or nous savons que 'El allait devenir le vrai Dieu dans la Bible, et qu'il fut connu des patriarches, lesquels croyaient au dieu du père. Une formule synthétique, visant à faire de la religion du père "une forme nomade d'une religion (sédentaire) de 'El" (38) paraît trop audacieuse, car elle laisse supposer que 'El était déjà connu d'Abraham au moment où celui-ci arrive en Canaan: cela n'est pas impossible, mais demeure difficile à illustrer et à dater.

(37) Ainsi, les "conversions", dont l'ancienneté est sérieusement éprouvée, des sanctuaires pré-existants et jalonnant la route des patriarches: Béthel consacré à 'El Béthel, Bersabée à 'El Olam, Mambré à 'El Shaddaï, Sichem à 'El Berit. R. de Vaux, Institutions de l'A.T., T. II, Paris, Cerf, 1968, pp. 115-122.

(38) C'est G. Fohrer, op. cit., p. 123, qui reprend l'expression de A. Alt. Des études récentes tendent à montrer que non seulement (1) la possibilité de coexistence de la foi en un dieu personnel et du culte d'un grand dieu est attestée ailleurs, J. Lewy, "Les textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament", RHR, 110, 1934, pp. 29-65; (2) le culte du grand 'El est contemporain des patriarches, et que leur dieu a des traits communs avec 'El, Fr. M. Cross jr., "Yahweh and the Gods of the Patriarchs" HTR, 45, 1962, pp. 225-259, note 158; (3) mais que les patriarches ont vénéré le grand 'El, malgré l'allure intime de leur religion, J. Lewy, loc. cit.; O. Eissfeldt, "Jawhe, der Gott der Väter", TLZ, 88, 1963, col. 481-490.

Je ne maintiendrai pas une dissociation profonde entre le culte à 'El et le culte du Dieu du père, comme le fait J.M. Holt, cf. note sur le monothéisme du clan abrahamique, mais observons qu'il y a fusion organique dans la vision religieuse d'Abraham et de ses fils, fusion sélective et non syncretiste comme celle d'autres sémites, cf. J. Starcky, op. cit., p. 24. Avec H. Cazelles, op. cit., col. 146, je dirai que "la religion du dieu personnel d'Abraham se manifeste donc en Canaan comme religion d'un Dieu 'El, dieu suprême". ...

Le "dieu du père" s'enrichira progressivement de certains traits du dieu 'El (puissance), et même de son nom ('El Shaddaï...), offrant ainsi l'image d'une personnalité impérieuse pour son fidèle, progressivement connue et nommée au fur et à mesure des événements et des réflexions. Dans ce sens logique, nous pouvons parler de 'El, le dieu du père.

L'expérience religieuse d'Abraham est intimement liée à son expérience humaine. Elle subit l'influence des régions qu'il traverse, de son mode de vie d'itinérant, et des besoins profonds et actuels qu'il ressent. Ce sont ces besoins mêmes qui constituent le matériel premier et substantiel de la rencontre religieuse. Ils prennent la forme de promesses, point de contact où l'homme est rejoint dans ses aspirations intimes par une parole de son Dieu.

Nombre de peuples et de tribus ont fait ainsi l'expérience de la rencontre divine au début du deuxième millénaire, dans le milieu oriental. Suivant la situation sociologique, politique et géographique des groupes, les promesses annonçaient l'abondance et la prospérité (agricole, commerciale, ...), une longévité remarquable, un gouvernement royal ou pastoral juste, universel, la célébrité, la victoire sur l'ennemi, une abondante descendance (39). Mais là s'arrête le parallèle, car pour la foi d'Israël,

Suite de la note (38)

... Mais nous ne sommes pas en mesure de dire si nous sommes en présence d'une relation réellement différente et nouvelle. Cf. la question posée par H. Ringgren, *op. cit.*, p. 35.

(39) Cf. H. Cazelles, *op. cit.*, col. 144-145, qui signale de nombreux parallèles sumériens et akkadiens, assyrobabyloniens, néo-babyloniens, ouest-sémitiques, égyptiens... Egalement les parallèles modernes des Bakhtiars iraniens et des Esquimaux étudiés par V. Maag et présentés par MAR, p. 50-52.

consignée dans la Bible, le "Dieu d'Abraham", graduellement identifié en Yahvé, a tenu ses promesses, et par cette réalisation unique, il a manifesté son authentique divinité, sa souveraine puissance, et la légitimité de ses exigences pour un culte unique et vrai.

En résumé de tout ce qui précède, Abraham, personnage historique, est un semi-nomade du début du deuxième millénaire avant Jésus-Christ, dans le Proche-Orient. Le Dieu qu'il découvre, sur le chemin qui le mène d'Ur en Canaan, est un dieu de nomade, attaché à la personne et au mouvement de son fidèle, et un dieu de la promesse, axé sur les aspirations profondes de l'homme itinérant. La personnalité de son Dieu se précise graduellement, et son nom est à la fois le dieu du père, puis 'El.

Ces propositions sur Abraham et son Dieu me sont apparues sociologiquement et historiquement vraisemblables. L'étude du texte biblique amènera à constater si elles sont théologiquement vraies, et à préciser dans quelles formes elles le sont.

2.3 Etude biblique (Gn 12-23).

Ce chapitre vise à préciser, selon une étude plus approfondie de Gn 12-23, l'expérience religieuse que fait Abraham d'un dieu de nomade et d'un dieu de la promesse. Comme cette expérience est rapportée par différentes traditions théologiques successives de l'Israël croyant, je m'efforcerai de distinguer chaque fois, le plus clairement possible, ce qui appartient à l'âge patriarcal, comme valeurs qui ont porté le nomade Abraham, et ce qui provient d'une surcharge théologique, comme valeurs en permanence et en évolution de l'axe nomadisme-espérance (promesse) dans l'Israël issu d'Abraham. Les valeurs en permanence extraites des traditions seront un élément important dans l'étude postérieure élargie visant à montrer comment la religion

israélite a toujours conservé ses caractéristiques originelles.

Les premiers chapitres étudiés seront yahvistes, choisis à cause de leur texture particulièrement ancienne. Parmi ceux-ci, les chapitres 12; 15; 18, sont les plus accusés au plan de l'histoire de la promesse chez un nomade. Des compléments viendront par d'autres textes yahvistes, 21, 'élohistes, 22, sacerdotaux, 17; 23. Après l'étude des péripécies significatives, auxquelles seront greffées des notes théologiques, viendra une synthèse systématique qui constituera le schéma de base du cadre de lecture chrétienne de l'expérience religieuse contemporaine (40).

2.31 Récits Yahvistes

i. Gn 12. (41). Ce chapitre est généralement attribué à J, à l'exception de 4b-5 (P). Gn 12, 1 attribue à Dieu l'initiative de l'action. Cette action est parole, exigence d'une rupture difficile de tous les liens héréditaires rattachés au lieu, à la tribu, à la famille. Le nomadisme est

(40) Outre les commentaires classiques de J. Chaîne, A. Clamer, E.A. Speiser, ... , et des introductions générales à l'A.T., G. Fohrer, ... j'utiliserai principalement le commentaire de G. von Rad, dans son texte de 1949, traduit en français en 1968. G. von Rad a une compétence exégétique reconnue, il a accordé une grande importance à la perspective de promesse profondément inscrite dans la "préhistoire israélite", il est très au fait des perspectives théologiques propres à chaque tradition, et ne manque jamais de signaler, le cas échéant, l'ancienneté du matériel traditionnel, bien que, comme nous l'avons signalé plus haut, il n'accorde qu'une importance secondaire à la dimension historique des récits bibliques.

L'éclairage de quelques "Théologies de l'A.T.", G. Fohrer, Th.C. Vriezen, et la présentation récente de R. Martin-Achard, Actualité d'Abraham, loc. cit., seront mon matériel de base pour l'interprétation des textes. La traduction française à laquelle je réfère généralement est celle de l'école biblique de Jérusalem.

(41) Le texte biblique est considéré dans la traduction de "La Bible de Jérusalem".

un commandement divin. Le motif proposé à celui qui a été choisi et appelé est la découverte d'un pays dont l'élue ne sait rien, sinon que Dieu le lui indiquera (42).

Gn 12, 2-3 explicite le motif de ce départ, l'attente ouverte par la parole divine. D'abord, la principale promesse faite aux patriarches consiste en l'assurance d'une descendance nombreuse, impliquant le contrôle politique d'un vaste territoire (43). Ensuite, il est dit que le renom du patriarche sera tel qu'on en fera une formule de bénédiction. Enfin, le bonheur de tous les hommes est lié à la promesse d'Abraham et de ses descendants, et aux avantages qu'ils recevront (44). Il est remarquable qu'en deux versets (2-3), le terme de bénédiction (**ברכה**: beraka) soit cinq fois nommé. La bénédiction vise généralement l'amélioration de la vie matérielle, quant à la progéniture et à la prospérité, et ne comporte guère de restriction, mais une plénitude certaine et inconditionnelle (45). Sa présence

(42) Cf. G. von Rad, Gn., p. 157.

(43) Sur l'amplitude du terme hébreu désignant la descendance, gôy, et non seulement 'am, cf. E.A. Speiser, Genesis, p. 86. I. Blythin, op. cit. (cf. note 45) a écrit: "A survey of the range of relevant passages in Genesis shows that the promise of land is more prominent aspect of the two-fold aspect" (p. 64). Pourtant, l'étude des mentions de l'une ou l'autre promesse, dans les passages mêmes énumérés par l'auteur, tend à montrer une fréquence supérieure pour la promesse d'une descendance nombreuse. Sur l'importance de la promesse d'une descendance nombreuse, cf. Gn 13, 16; 15, 5, 17, 5 ss.; 18, 18; 22, 17; 26, 4.24; 28, 14; 35, 11.

(44) Sur les traductions possibles de Gn 12, 3b, aux formes passives, réfléchies, actives, cf. MAR, p. 68. Sur l'importance et l'universalité de la bénédiction ainsi promise à Abraham, cf. les quatre répétitions du thème dans Gn 18, 18-19; 22, 18; 26, 4; 28, 14, cité par A. Clamer, "La Genèse", La Sainte Bible, (L. Pirot et A. Clamer), I, Paris, 1953, p. 238.

(45) Selon G. von Rad, Gn., p. 158, "le contenu de la bénédiction dans l'A.T. est essentiellement un renforcement de la vie matérielle et en particulier un accroissement de la fécondité physique" (Gn 1, 22). Elle est toujours accordée "en toute liberté", et "son effet est étroitement lié à la communication de la parole divine créatrice qui la confère". Sur l'efficacité de cette parole, cf. I. Blythin, "The Patriarchs and the Promise", Scottish Journal of Theology, Edinburgh 21, 1968, p. 73. Sur son caractère de plénitude et de non-contingence, voir MAR, p. 71; I. Blythin, ibid. Sur son...

marquée au début de l'histoire patriarcale correspond à l'une des pointes théologiques de J. Par la promesse nouvelle d'une bénédiction (46),

Suite de la note (45)

... contenu matériel, en plus de G. von Rad, ci-haut, cf. C. Westermann, op. cit., p. 210; I. Blythin, op. cit., p. 72.

(46) Note sur la promesse et la bénédiction.

C. Westermann, dans "The Way of the Promise through the Old Testament", The Old Testament and Christian Faith, Bernard Wanderson, ed., N.Y., Herder and Herder, 1969, pp. 200-224, affirme que la promesse de bénédiction est une contradiction en elle-même (p. 210-211). Il est repris en cela par I. Blythin, op. cit., pp. 56-73 (p. 72-73). Je perçois mal cette dimension, à la suite de leurs développements.

Selon eux, la bénédiction "is essentially non historical. It can be given to someone or denied to someone, but according to the original understanding it cannot be held in prospect for a later time(e.g. Gen. 32 ou 27)". C. Westermann, p. 210. "(It) is essentially individualistic and non-historical", I. Blythin, p. 73. Ce caractère non-historique et individualiste veut s'opposer à ce qui serait l'aspect corporatif et historique de la promesse.

Mais comment ne pas voir que la bénédiction doit s'inscrire dans le temps, et que sa réalisation, chaque fois qu'elle conserve la descendance, par exemple, ne peut être immédiate, mais doit être attendue dans des développements historiques impliquant des délais? (e.g. Gen. 32 ou 27, ou encore la bénédiction sur Rebecca, Gn 24, 60, présentée comme caractéristique du genre par I. Blythin, p. 70). La bénédiction sur Rebecca déborde son individualité, quand elle proclame: "Que ta descendance conquière la porte de ses ennemis", (Gn 24, 60b).

Il semble par ailleurs difficile de consacrer le terme de promesse à partir du temps de la réflexion israélite au cours duquel les tribus ont reconnu dans leur entrée en Palestine l'accomplissement d'une parole divine reçue par les ancêtres patriarcaux. Ce moment réel et important dans la foi d'Israël donne à cette foi de larges proportions historiques, qui étaient déjà partiellement vécues dans la relation au Dieu des patriarches.

En effet, si le thème de la promesse risque d'apparaître chaque fois qu'il y a danger, ou cessation du danger par l'accomplissement du bien attendu (hypothèse de I. Blythin, p. 63), on voit mal comment ces dangers et ces attentes n'auraient pas été connus du temps même des patriarches, à moins d'en faire un âge d'or idéal et irréel, un temps exclusif de la bénédiction conçue comme plénitude de vie reçue et reconnue.

Il apparaît donc difficile de distinguer la bénédiction et la promesse, surtout dans la période antéhistorique des patriarches. Leur contenu s'intéresse dans les deux cas à la vie matérielle. Leur ancienneté est possible. Dans le cas de la bénédiction, il est remarquable de retrouver fréquemment la racine brk près des formules réputées antiques sur le dieu du père, ou des autres désignations de la divinité liés à d'anciens sanctuaires canaanites ...

J opère une transition radicale avec un aboutissement bloqué dans la malédiction (Gn 11) de la précédente histoire des origines (47). La dimension universaliste de sa vision de salut poursuit la même intention. Il est à noter que le thème du pays (v. 1) y est subordonné à celui du peuple (48). De plus, les thèmes de pays et de descendance comme celui du départ (v. 1), sont des éléments que l'on retrouve très tôt dans la tradition (49).

Gn 12, 4a. 6-9. La réponse positive du patriarche s'ouvre sur l'apparition à Sichem, une nouvelle communication. L'itinéraire "insignifiant" d'Abraham contraste grandement avec les majestueuses annonces des vv. 2-3. Déjà sont perceptibles les retards, les délais, les écarts, les tensions dans la réalisation de la promesse. Pour J, ce grand projet ne pouvait aboutir qu'au delà de la vie du patriarche. Nouvelles précisions: c'est à la

Suite de la note (46)

... sous le nom de 'El. Pour W. Zimmerli, cependant, "Promise and fulfillment", in C. Westermann ed., Essays on Old Testament Interpretation, London, J.L. Mays ed., 1963, p. 92, la bénédiction est "newly composed by the Yahwist".

C'est pourquoi, étant donné l'incertitude des résultats de recherche obtenus à ce jour, je continuerai à parler de l'objet matériel servant de moyen terme à la rencontre d'Abraham et de son Dieu, comme d'une promesse dont les effets, déjà partiellement identifiés et reconnus comme des dons de Dieu - ce qui pourrait être un accent de la bénédiction - sont aussi attendus dans l'avenir, comme conservation et accroissement de ces biens par Dieu.

Ajoutons que la promesse pourrait être comprise comme l'aspect historique de la bénédiction, son ouverture temporelle déjà vécue à court terme par les patriarches, et donnant sur le long terme, dont J fera une utilisation théologique essentielle pour sa synthèse. On peut penser que c'est à la promesse, avec les dangers et les délais qu'elle implique, que se rattacheront les angoisses, les incertitudes, les clauses conditionnelles, les échecs...

(47) La promesse d'un grand renom (Gn 12, 2) correspond à la gloire vainement cherchée par les constructeurs de Babel. Cf. G. von Rad, Gn., p. 158.

(48) Cf. la présentation des deux thèmes identifiés par R. Kilian, dans un article paru dans BBB, Bonn, 24, 1966, pp. 10-15: le pays et les bénédictions. Rapporté dans MAR, p. 67.

(49) MAR, p. 70.

postérité que le pays est destiné, et ce pays, c'est Canaan (50).

Gn 12, 10-20. Le récit nous éloigne de Canaan, où une famine éclate comme pour rendre invraisemblable l'espérance d'une réalisation prochaine de la promesse. En Egypte, Dieu y montrera sa puissance, en défendant Abraham contre le Pharaon. De plus, il accroîtra le patrimoine d'Abraham (51).

En résumé, pour Gn 12, J s'est servi de données traditionnelles, qu'il a regroupées dans une forme apte à exposer son programme théologique (52). Du nomadisme comme commandement divin, comme rupture et comme itinéraire long et lent vers le lointain pays de Canaan, il a dégagé des leçons théologiques sur l'initiative divine de l'action, sur l'élaboration progressive des promesses divines concernant une vie matérielle pleine (bénédiction), dans un pays précis (Canaan), pour toute une descendance et pour la faveur de toutes les nations, sur la maîtrise divine du rythme et de l'évolution de l'action (famine en Canaan et prospérité en Egypte).

ii. Gn 15. Ce chapitre présente une unité générale, et un rapport

(50) Cf. les remarques de J. Chaine, Gn., p. 186, 240.

(51) Sur les vv. 10-20, cf. G. von Rad, Gn., pp. 166-169; J. Chaine, pp. 241-243.

Le subterfuge par lequel Abraham échappera aux foudres de Pharaon, en désignant sa femme comme sa soeur, s'explique par une antique coutume hurrite sur l'adoption de l'épouse comme soeur. Cf. R. de Vaux, Hist., pp. 233-236.

Il est difficile d'entériner le trait remarqué par G. von Rad, Gn., p. 169, et d'ailleurs admis par lui comme "très secondaire", à l'effet qu'Abraham, par le péril où le place sa faute morale, compromet l'avènement de la promesse et devient, en même temps que son récipiendaire, son principal ennemi. La "faute morale" d'Abraham est de moins en moins établie, surtout depuis que la coutume hurrite nous est connue. Il semble que c'est plutôt l'astuce d'Abraham qui ressort, dans son utilisation d'une demi-vérité. Au reste, l'accent du texte porte indéniablement sur la puissance divine.

(52) Cf. MAR, p. 70.

fondamental à J (53). Outre qu'il reprend les données traditionnelles de l'héritier, du pays et de la postérité, il présente l'alliance dans la forme très archaïque d'un contrat constitutif d'une religion semi-nomade (54). Le contenu du contrat établit la familiarité de la divinité et consacre la consanguinité du lien entre elle et le chef de la tribu. Le rite sacrificiel d'animaux constitue un rite d'imprécation engageant la vie des contractants (55).

Etant donné son ancienneté, la simplicité et la rigidité de sa forme, la berît abrahamique constitue en quelque sorte le cadre rituel de réception de la promesse, la représentation liturgique de la relation religieuse que vivait Abraham avec un Dieu de nomade, Dieu de la promesse. C'est pourquoi les traits de cette alliance archaïque sont pertinents et même déterminants, dans la vie originale de la promesse. Ces traits consistent principalement dans l'initiative divine de l'action - faisant place à une participation secondaire du patriarche (préparation des animaux) -, la forme

(53) Certains commentateurs y voient un mélange de J et E, mais personne ne s'entend pour les répartitions. Parmi eux, J. Chaîne, G. von Rad, A. Clamer, H. Cazelles, E.A. Speiser. D'autres sans s'entendre sur la date de Gn 15, ni sur son auteur (pré-J, J, post-J), tendent à montrer l'unité du chapitre et son lien à J. Ainsi, L.A. Snidjers, A. Caquot, N. Lohfink, présentés et entérinés par MAR, pp. 87-88.

(54) Le texte des versets (7-18) relève "d'une très haute antiquité", et "appartient aux plus anciens éléments de la tradition patriarcale", G. von Rad, Gn., p. 189.

Le cadre de la berît "pourrait bien appartenir aux plus vieilles données relatives à Abraham", MAR, p. 88. En effet, "le degré d'élaboration intérieure et de modification de la matière par des rédacteurs ultérieurs est très faible... Une légende culturelle qui a visiblement conservé, dans son essence, sa forme archaïque primitive...", G. von Rad, p. 30. C'est G. Fohrer qui parle de "constitution d'une religion de nomades", in TLZ, 91, col. 897s., cité dans MAR, p. 89.

(55) Cette signification ressort du parallèle à Jr 34, 18 et de l'étude de copies de contrats de l'Ancien Proche-Orient. Cf. MAR, p. 89.

promissoire (serment de promesse) inconditionnelle, l'unilatéralité divine de l'engagement, l'individualité du bénéficiaire (Abraham, comme chef du clan, avec les implications collectives que cela comporte), la pérennité et l'irréversibilité de la parole divine assermentée (56). La place de Dieu y est donc centrale. Sa sainteté transcendante y est sauvegardée et sa présence, réelle mais voilée dans la fumée et le feu.

La liaison de l'antique bérît avec le thème de la promesse fait ressortir l'ancienneté de celle-ci (57). Ce thème n'en subit pas moins le travail de J, évident aux vv. 13-16, pour y mentionner des délais que n'a vraisemblablement pas attendus Abraham.

(56) Ces traits ressortent de la comparaison à l'alliance davidique (2 Sam 7), réalisée au temps de rédaction de J, qui présente des rapprochements remarquables (Cf. R. Cléments, "Abraham et David...", *SBT*, 2, 5, 1967, pp. 47-60, présenté dans *MAR*, p. 90), et des distinctions par rapport à l'alliance sinaïtique, où, en particulier, un peuple entier s'engage à respecter un code moral, comme condition de réalisation des promesses divines.

(57) G. von Rad, s'appuyant sur ce vieux récit yahviste de l'alliance, et sur les études de A. Alt, assure que le thème de la double promesse "est très antique et remonte jusqu'au temps des patriarches eux-mêmes; le Dieu des pères a promis aux ancêtres d'Israël qui campaient en bordure du pays cultivé la possession de ce pays et une nombreuse postérité". *Théologie de l'A.T.*, I, p. 150. Selon lui, "pour le plus ancien groupe de traditions, l'histoire commençait avec les promesses faites à Abraham", présenté par R. de Vaux, "Une théologie de l'A.T.?", *loc. cit.*, p. 61. A. Alt avait déjà maintenu que "the sociological and historical aspect of the patriarchal clan religion were conducive to its fusion with the Yahweh faith". Or il est établi que le ciment des traditions abrahamique et mosaïque est le thème de la promesse. M. Noth a avancé sur ce sujet que "the promise of land and offspring is very old in the history of tradition, and would have helped to attract the tradition of the Exodus and Conquest Traditions", dans I. Blythin, "The Patriarchs and the Promise", *loc. cit.*, pp. 61-62.

Ainsi, selon G. von Rad, A. Alt, M. Noth, aussi loin que l'on remonte dans l'histoire des traditions, la double promesse est là, d'où l'on peut supposer qu'elle était là à l'origine, au temps des patriarches (G. von Rad).

Dans Gn 15, 6, le thème de la foi est associé à celui de la promesse. Obéir à un ordre de départ en vue de la réalisation d'une promesse suppose en effet une foi en celui qui promet: l'espérance et la foi ont des rapports étroits (58).

En somme, l'ancien nomade, s'il est héritier d'une promesse, est aussi, et à cause de cela, contractant d'une alliance où la primauté divine éclate. Cette relation à la fois familière et redoutable (v. 12) avec Dieu exige de la part de l'homme une attitude de foi, ainsi que la réflexion yahviste l'a reconnu.

iii. Gn 18. Ce texte, yahviste, devrait se comprendre originellement comme la première promesse faite à Abraham, celle d'un fils, dans un stade antérieur au regroupement des traditions (59). Il met en valeur la vertu d'hospitalité, essentielle à la vie sociale mouvementée du semi-nomade, et l'exercice de cette vertu devient une épreuve par laquelle le patriarche acquiert la récompense de la promesse (60). La promesse progresse, malgré les nombreux retards déjà enregistrés: un fils viendra de Sara, et non d'Agar, comme l'auraient attendu les calculs humains (61), et dans un an.

(58) Sur Gn 15, 6 comme lien de la foi et de l'espérance, comme lieu du mérite, voir J. Chaîne, p. 211; A. Clamer, p. 263; P. van Imschoot, *Théologie de l'A.T.*, II, pp. 101-104; G. von Rad, *Gn.*, p. 185; R. de Vaux, note à Gn 15, 6, *Bible de Jérusalem*, Cerf, 1956, p. 22.

(59) Cf. G. von Rad, *Gn.*, pp. 209-210.

(60) Cf. J. Chaîne, p. 237.

(61) Cf. le commentaire au texte J., Gn 16, par G. von Rad, *Gn.*, p. 197.

iv. Gn 21. Les versets 1-2a sont très probablement yahvistes (62). Le texte est à lui-même son meilleur commentaire (trad. B.J.): "1)Yahvé visita Sara comme il avait dit et il fit pour elle comme il avait promis. 2)Sara conçut et enfanta à Abraham un fils dans sa vieillesse".

Au terme d'une brève enquête dans des textes yahvistes, nous reconnaissons comme éléments profondément traditionnels et antiques l'idée d'un départ, d'une double promesse d'un pays et d'une descendance, correspondant aux aspirations du patriarche, dans un contrat avec Dieu. Du nomadisme, nous apprenons en outre qu'il correspond à un impératif divin, scellé dans des gestes religieux d'alliance et impliquant des vertus nomades comme l'hospitalité. Il est polarisé par la dimension d'une promesse, et les délais et dangers semés le long de son itinéraire lui donnent une longueur qui est la mesure même de la réalisation de la promesse. Des pointes théologiques de J ressortent dont l'importance de la bénédiction, comme rebondissement au cul-de-sac de malédiction terminant l'histoire des origines, l'universalité du salut, l'attitude de foi en celui qui promet comme gage de justification, la promesse comme récompense gratuite à la suite d'une épreuve, la subordination du thème du pays à celui de la descendance, la réalisation amorcée de la promesse du vivant du patriarche.

(62) J. Chaine n'attribue à J que la 2a; G. von Rad, à J et E; mais H. Cazelles, E.A. Speiser, R. de Vaux, les attribuent à J. Noter que les trois sources ont parlé de la naissance d'Isaac, le fils de la promesse: pour J, cf. Gn 18, 10.14; pour P, cf. Gn 17, 15-19; pour E, cf. Gn 8-21. L'événement est d'importance pour toute l'histoire d'Israël.

2.32 Récits élohistes

i. Gn 21, 8-21 (63). Le paragraphe sur Ismaël fait ressortir la souveraine liberté de Dieu dans le choix qu'il fait des héritiers de ses desseins. Sans que le fils de la servante soit rejeté, puisqu'il deviendra une nation (64), il n'est pas choisi.

ii. Gn 22, 1-14 (19). Ce texte composite, à forte empreinte élohiste (65), aurait comme source principale une narration primitive du genre authentique de la Saga patriarcale (66). Les préoccupations de descendance ont peuplé tout le cycle relatif à Abraham, et ici, c'est de la vie de l'héritier qu'il s'agit. Une vie, précieuse entre toutes, est mise en danger et sauvée, tel est le sens de l'ancienne narration.

E réordonne les matériaux anciens en mettant en relief le thème spirituel de l'épreuve pédagogique. L'exigence aiguë de cette épreuve morale d'obéissance frappe. L'attente du fidèle Abraham commence à rencontrer le fruit de ses espérances, et voici qu'on lui arrache ce gage unique d'espoir.

(63) Selon J. Chaîne, les versets 8-24 sont de facture élohiste; 6-21, selon E.A. Speiser; 8-21, selon R. de Vaux. G. von Rad réfère 7-21 à une rédaction jéhoviste (J, E).

(64) Cf. J: 16, 10; P: 17, 20.

(65) Pour une présentation des thèmes et tournures de E, voir la liste donnée dans MAR, pp. 75-76.

(66) Cf. H. Reventlow, "Opfere deinen Sohn, Eine Auslegung von Genesis 22", Bibl. Stud., 53, 1968, pp. 32-65, rapporté dans MAR, p. 75 ss. En dégagant les éléments superflus et secondaires, H. G. Reventlow retrouve les éléments de la Saga patriarcale, sa concentration sur l'action, ses (trois) dialogues, son sens dramatique, son cadre familial. Cf. ce que j'ai écrit sur l'aptitude de la Saga à conserver authentiquement les traditions, en note 3.

Dieu a déjà sondé la foi et la fidélité du patriarche, mais nous apprenons ici que l'idée d'épreuve fait partie d'un programme (v. 1). Le cadre culturel de l'épreuve est vite dépassé dans sa primitivité par les accents de réflexion avancée au sujet de la conduite de l'histoire par Dieu.

Les vv. 15-18, de caractère particulièrement composite (67), renouvellent les promesses originelles, en y introduisant un thème nouveau: "ta postérité conquerra la porte de ses ennemis" (v. 17). Ici l'on peut penser à une projection des aspirations de l'époque de développement national durant laquelle l'élohiste écrivit.

L'écrivain élohiste fait donc appel à des traditions anciennes, en particulier touchant à la naissance tant convoitée et si difficile d'un enfant dans la famille. Le contenu de la promesse enregistre une augmentation au niveau de la victoire politique sur les ennemis. La théologie de E est faite de l'admiration d'un Dieu maître de l'histoire des familles, qui éprouve et organise. C'est sur cette idée d'épreuve de l'homme et de maîtrise divine que se conclue le cycle d'Abraham pour E, et de même, à peu de détails près, pour le rédacteur final de l'Hexateuque (68).

2.33 Récits sacerdotaux

i. Gn 12, 4b-5. Abraham obéit aussitôt sans redire. Il est présenté comme un modèle à imiter, selon l'objectif d'édification de la couche sacerdotale (69).

(67) J. Chaîne les attribue à un Rédacteur particulier; H. Cazelles, à J; E.A. Speiser, à E; G. von Rad, à une tradition longtemps indépendante et reprise par E; MAR, à un rédacteur jéhoviste.

(68) Cf. G. von Rad, Gn., p. 249. Il restera encore quelques détails de la fin. Cf. mes commentaires sur les récits de P, Gn 23.

(69) Cf. G. von Rad, Gn., p. 160, 174.

ii. Gn 17. Cette relation tardive de l'alliance insiste sur la grandeur, la primauté, la puissance, la fidélité de Dieu (70), ce qui a pour effet conscient de réduire la participation de l'homme. Le cadre de l'alliance vient donner une forme de représentation liturgique à une expérience religieuse, ainsi que je l'ai déjà souligné (71). Or les déplacements dans cette représentation par rapport à des schémas antérieurs sont significatifs de compléments de réflexion accumulés au cours des âges. Ici, un thème ancien, l'alliance, comme cadre liturgique de transmission de la promesse, devient remarquablement théocentrique, et le contenu de la promesse le devient également, en proposant l'alliance éternelle de Dieu.

iii. Gn 23. Ce chapitre concerne l'achat de la caverne de Makpéla, et utilise fort probablement un texte plus ancien (72). L'importance accordée à cet événement correspond à une intuition théologique. Pour P, la réalisation de toute la promesse divine est déjà amorcée, de façon embryonnaire, inchoative, mais réelle, du vivant du patriarche. En Gn 21, 2b-5 (P), il naît un fils à Sara. Ici, un coin de la terre de Canaan devient l'acquisition d'Abraham. Ces deux faits concrets constituent pour P des garanties solides de réalisation finale (73).

(70) Cet accent ressort de la comparaison avec l'alliance rapportée en Gn 15, de composition nettement plus ancienne. En Gn 17, l'homme n'a plus aucun rôle actif à jouer. Le rite provisoire et primitif de la séparation d'animaux est remplacé par le rite habituel de la circoncision, à répéter pour chaque membre au peuple élu. Des obligations morales sont stipulées. Le contenu des promesses prend de l'extension: il y est question de peuples et de rois comme postérité, et de Dieu lui-même comme allié éternel. L'alliance elle-même n'est plus "coupée" mais donnée. Cf. MAR, p. 93.

(71) Cf. commentaires à Gn 15, pp. 76-79.

(72) R. de Vaux, note à Gn 23, Bible de Jérusalem, p. 29, remarque en effet que la façon de procéder pour l'achat est d'une relative antiquité.

(73) Cf. MAR, p. 86; G. von Rad, Gn., p. 253.

P présente donc les événements relatifs à Abraham avec des orientations évidentes d'édification, de théocentrisme, et sa théologie de la promesse signale des réalisations en Abraham qui ne sont que "l'ombre des biens à venir" (Hb 10). Il n'en demeure pas moins que le récit de la naissance de l'enfant, et la tradition du tombeau en Canaan, sont anciens (74).

2.34 Conclusions à l'étude biblique

Il importe d'abord de remarquer l'intérêt commun des trois grandes traditions bibliques pour l'époque patriarcale, et particulièrement pour l'épisode abrahamique. Chacune porte un coup d'oeil caractérisé, mais décisif, sur cette portion d'histoire, cette préhistoire du peuple d'Israël (75). Ces textes de la Genèse tels qu'ils nous sont parvenus, sont écrits à la lumière de l'exode, et leur insistance sur ces valeurs comprises dans l'axe nomadisme-espérance indiquent qu'Israël les voit comme des dimensions primordiales et permanentes de sa religion historique.

L'expérience d'Abraham est un départ qui relève avant tout de l'initiative divine. La réflexion théologique qui identifiera les moteurs de ce départ détaillera d'abord les aspirations socio-culturelles du nomade Abraham, avec des accents divers: par exemple, J, et la priorité de la descendance sur la possession d'un territoire, E, et l'addition de victoire politique; mais au cours des siècles, elle s'attachera de plus en plus à celui qui promet

(74) Dans le tombeau "outre Sara 23, 19, Abraham 25, 9, Isaac 35, 29, Rébecca et Léa 49, 31, Jacob 50, 13, y seront ensevelis". G. von Rad, Gn., p. 254.

(75) J. L'Hour, dans La morale de l'alliance, Coll. "Cahiers de la Revue Biblique", 5, Paris, Gabalda, 1966, pp. 41-51, étudie l'histoire passée (prologue historique à l'alliance) comme imprimant une direction à l'être et à l'agir d'Israël. Cette histoire passée, c'est avant tout l'exode, mais tout ce qui est antérieur à l'exode est vu par Israël comme un élargissement de ce prologue historique, et il devient schème normatif de l'histoire ultérieure.

de satisfaire ces aspirations, Dieu lui-même: P, et ses perspectives radicalement théocentriques.

Référant chacune à des éléments historiques anciens, événements ou récits qui sans être nécessairement communs demeurent conciliables, les trois traditions en dégagent pour leur époque la compréhension que la conscience contemporaine appelle et suggère. Pour J, le salut est promis gratuitement à tous, et déjà commencé; pour E, Dieu est le maître de l'histoire, et il éprouve l'homme; pour P, Dieu est au centre de toute expérience humaine, et il appelle la fidélité. Ces accents sommairement tracés dans les trois phrases précédentes sont une approximation illustrative des développements théologiques déjà inscrits dans l'événement originel, dont les éléments simples et permanents intéressent Dieu et l'homme, et impliquent l'expérience de la réalisation d'une promesse dans un contexte nécessaire d'itinérance.

Enfin, l'étude biblique a fait ressortir la vérité théologique des propositions que l'étude sociologique et historique avait présentées comme vraisemblables, d'abord en ne les contredisant pas, ensuite en appuyant ses propres considérations précisément sur certaines d'entre elles, l'histoire étant la base de la théologie révélée.

2.4 Conclusions

2.40

Pour faire le bilan des découvertes effectuées dans l'étude du nomade Abraham, il importe d'en préciser les lignes de fond qui vont constituer le schéma de base servant de cadre de lecture chrétienne de l'expérience religieuse contemporaine. Les trois éléments essentiels à l'expérience d'une religion nomade de la promesse comprennent:

i. Un sujet d'expérience (l'élément le plus **apparent**): l'homme nomade, avec ses aspirations profondes.

ii. Un fondement d'expérience (le plus mystérieux): un dieu de nomade, qui se porte garant des aspirations de l'homme comme promesses.

iii. Un objet d'expérience (le plus ambigu): les aspirations humaines deviennent promesses divines, comme lieu et moyen de rencontre de Dieu et de l'homme.

Je reprendrai successivement ces trois éléments sous les deux aspects polaires de l'axe nomadisme-espérance. Cette opération favorise une certaine homogénéité de rapport avec l'expérience religieuse contemporaine; elle éprouve également la consistance de l'axe socio-religieux dont j'ai formulé l'hypothèse.

2.41 L'homme nomade: Abraham

i. Un itinérant

Abraham est un semi-nomade, c'est-à-dire un pasteur de troupeaux et un chef de clan, qui vit la transhumance en bordure des déserts et des terres cultivées. Apparenté au type amorite du début du 2e millénaire avant Jésus-Christ, il a vécu l'événement important de la rupture avec son milieu

d'origine pour "aller faire sa vie ailleurs".

Sa mentalité est empreinte de ce style de vie. Côté obligatoirement les sédentaires des régions agricoles, il bénéficie de leur hospitalité, vertu qu'il apprend à cultiver lui-même, de façon à atténuer un certain mépris et une certaine crainte que les sédentaires éprouvaient habituellement à l'endroit de nomades et d'étrangers.

Il aspire profondément à la sécurité que semblent donner certaines formes sédentaires de propriété quant aux serviteurs, aux troupeaux et aux terrains. C'est pour une famille qu'il veut nombreuse qu'il souhaite pareille sécurité et aisance.

Son expérience humaine modèle également les dispositions de sa vie religieuse. Il est fondamentalement ouvert à la transcendance. Il vit son nomadisme comme un impératif divin. Il prie pratiquement un dieu unique et nomade, attaché aux mouvements du clan et à ses intérêts. Il rend un culte occasionnel dans la forme primitive d'une alliance nomade (Gn 15, 7).

ii. Un croyant qui espère

Abraham est un croyant qui obéit à toutes les directives divines. Il quitte la Mésopotamie, il va en Egypte, il attend une postérité, il rejette un fils adoptif, il est prêt à immoler un fils unique et bien-aimé; autant de gestes qui éprouvent sa foi. Abraham est un héritier de promesses divines. C'est dans cette parole divine sur son avenir qu'il trouve le motif de sa confiance. Sa foi est espérance, et l'ancienneté du double thème foi-promesse tend à appuyer le caractère essentiel de ce rapport. Sans une promesse **qui rejoigne** l'homme au plus profond de son être, et qui présente des garanties authentiques de solidité, il n'est pas de fidélité à Dieu qui tienne.

Abraham devient ainsi pour les générations à venir un prototype de l'espérance des croyants, et sa foi exemplaire dans une parole divine qui promet, en fait le Père des croyants.

2.42 Le dieu du nomade: le "Dieu d'Abraham"

Le Dieu d'Abraham est au centre de sa vie, et les trois principales traditions (J, E, P) qui nous présentent Abraham visent d'abord à nous faire connaître son Dieu. Celui-ci se révèle progressivement, au fur et à mesure de ses manifestations dans ses échanges avec l'homme.

i. Un dieu de nomade

Il s'attache à la personne du chef du clan, et non à un lieu. Il le suit, et le précède, dans tous ses déplacements, et prend en charge ses intérêts et ses aspirations les plus intimes. Cette intimité, qui va jusqu'à la consanguinité, n'a d'égale que sa sainteté transcendante. Il a l'initiative du choix, de l'action. Il est un maître exigeant qui éprouve, et qui réclame obéissance, probité, fidélité.

Les traits de son visage se précisent au travers des itinéraires et des événements qui le lient avec son fidèle.

ii. Un dieu de promesse

Ses exigences radicales se fondent sur sa parole de promesse. Sa parole est constante et fidèle, elle ne pose aucune condition. Elle est librement donnée, et irrévocable. Elle est mystérieuse dans son déroulement et fantastique dans ses réalisations.

Le Dieu d'une telle promesse est tout-puissant, et le bonheur en plénitude qu'il annonce arrive progressivement, avec des micro-réalisations à court terme et des accomplissements vastes et inattendus à long terme. Son efficacité dans les choses qu'il promet en fait un Dieu unique et vrai.

2.43 L'espérance du nomade: la double promesse

Dans la narration patriarcale, la promesse n'est pas nommée comme telle par un terme technique. C'est pourtant cette réalité qui est au centre de la rencontre de Dieu et de l'homme, exprimée à travers différentes réalités, dont la bénédiction, et qui, de plus, constituera le ciment des traditions.

i. Une promesse de nomade

Par son contenu, elle rejoint essentiellement les aspirations personnelles du semi-nomade à la famille et à la terre. Non seulement elle assume ces aspirations, mais elle les dépasse: la famille sera nation, et la terre pays. Elle suscite chez son destinataire des gestes qui l'amènent à être lui-même: le nomadisme-même est la voie qui conduit à la réalisation de la promesse.

ii. Une promesse qui suscite l'espérance

La promesse est en effet objet d'espérance. Elle donne forme à la foi et à cet avenir meilleur attendu, fondé sur la parole de celui en qui repose la foi. Elle s'ouvre par le fait même à l'histoire. En Abraham, elle crée une histoire de famille, qui deviendra la préhistoire d'Israël. Elle évolue dans le provisoire, connaît des délais, fait face à des dangers, et comporte même une certaine polyvalence qui lui permettra d'intégrer de nouveaux objets, au fur et à mesure des développements historiques.

Au coeur de la contingence se développe une tendance à la permanence qui concerne les générations à venir et même l'univers entier. En effet, si les contenus de la promesse évoluent en fonction principalement du destinataire, son garant demeure toujours le même et l'homme s'habitue à le reconnaître comme celui qui chemine avec lui, celui qui le fait sortir (d'Ur ou d'Egypte), celui qui par-delà tous les biens temporels attendus sera le bien par excellence à espérer. Ainsi l'homme s'attachera davantage au donateur qu'au don. Il prend graduellement une conscience aiguë de sa mortalité en découvrant la transcendance de Dieu dans son expérience du temps comme avenir.

2.44 Dimension chrétienne du cadre abrahamique

Le dynamisme qui lie ensemble nomadisme et espérance vient donc d'être illustré au moment du départ de la "préhistoire" du salut. Cette double valeur a constitué une force permanente dans la vie d'Israël (76). Il y aurait beaucoup à dire et à chercher sur l'évolution de l'espérance, les attentes successives et contradictoires, sur l'histoire des départs, des marches, du désert, des tensions avec la sédentarité, tout au long de l'Ancien Testament. Mais là n'est pas mon propos.

Un dynamisme aussi intrinsèquement lié à la religion israélite que l'axe nomadisme-espérance demeure un élément prioritaire de l'expérience religieuse en Christ, centre absolu d'une religion qui a atteint sa pleine révé-

(76) Cf. note 75 et texte correspondant, qui évoquent une étude de J. L'Hour sur la valeur normative, et donc permanente, des éléments fondamentaux de l'histoire patriarcale, pour l'ensemble de l'histoire israélite.

lation. Là encore, il y aurait beaucoup à découvrir en rapport avec celui qui s'est défini comme la voie, la route, qui a tout quitté et a demandé de tout quitter, qui est venu comme la descendance réelle et ultime d'Abraham, qui est devenu par sa résurrection l'espérance de tout homme qui croit en ce monde. Mais le moment historique où j'entends reconnaître cette force appartient au monde contemporain. En discerner les signes dans certains événements d'aujourd'hui ne peut que confirmer ce postulat de base élaboré à partir de l'expérience normative d'Abraham.

III

L'ESPÉRANCE DES NOMADES

3.0 Introduction

Ce bref chapitre clôt provisoirement un aspect de la recherche, interminable, sur la vie sans cesse en évolution des groupes humains en quête du sens et du bonheur.

Il comprend d'abord la confrontation systématique des expériences d'Abraham et des néonomades, telles qu'elles nous sont connues (3.1); ensuite la présentation de concepts théologiques renouvelés, en fonction des accents de l'expérience contemporaine (3.2); enfin, un bilan général des découvertes, au plan de l'exercice de lecture pastorale, au plan du langage théologique, au plan de l'animation pastorale, et enfin au plan personnel (3.3).

3.1 Abraham et les néonomades: confrontation

3.10 Il est maintenant temps de mettre en rapport les deux expériences étudiées, en respectant leur intégrité propre. Leur élaboration respective a subi une inter-influence, les aspects et les questions de l'une appelant des développements de l'autre.

Le modèle de base de la confrontation est constitué de trois éléments essentiels: l'homme, son Dieu, et une espérance comme moyen terme (77). Une description sommaire et contrastée d'item caractéristiques fournira matière à commentaires, et constituera le lieu du test de la fécondité du rapport des deux nomadismes.

3.11 Méthodologies

Pour connaître les deux nomadismes, il a fallu utiliser des méthodologies différentes. Le néonomadisme requérait une approche sociologique, et socio-religieuse; les faits à recenser étaient rares et épars, les sentiers étaient neufs. L'expérience d'Abraham s'offrait à la connaissance par le moyen d'études historiques et littéraires empreintes de théologie; les recherches sont très nombreuses sur Abraham, mais plus rares selon le point de vue adopté ici. Dans les deux cas, cependant, l'axe précis de l'approche, nomadisme-espérance, présentait de la nouveauté, et laissait place à beaucoup d'hypothèses encore incomplètement vérifiées.

3.12 L'homme nomade se distingue par sa catégorie sociologique, sa mentalité, ses aspirations, sa religion et son espérance.

1. Les hippies représentent le mieux le néonomadisme, puisqu'ils sont non seulement en mobilité par suite des évolutions technologiques, mais ils entrent en mouvement par choix collectif et personnel. Il y a bien sûr des néonomades à motivations économiques, comme les chômeurs en quête d'emplois ou les travailleurs itinérants; d'autres à motivations

(77) Les textes de base servant à la confrontation sont les deux blocs de conclusions ci-haut présentés, celui sur les néonomades aux pages 42-46 et celui sur Abraham aux pages 86-91.

religieuses, comme les disciples de Jésus et Marie (78). Mais il semble que dans plusieurs cas, le goût du changement et du mouvement ait de profondes racines psychologiques intérieures. Abraham serait un semi-nomade du début du 2e millénaire, en voie de sédentarisation. Des impératifs économiques, vécus dans une dimension religieuse, engagent une famille complète dans un processus d'itinérance.

De part et d'autres un certain flottement persiste pour circonscrire le type sociologique. La motivation peut être d'abord plus ou moins extérieure à la personne, mais elle peut également devenir intérieure.

ii. Abraham vit une certaine dépendance par rapport aux sédentaires auprès de qui il trouve à l'occasion nourriture pour ses troupeaux. Il pratique l'hospitalité, dans un esprit d'ouverture et de disponibilité qui est ultimement pour lui une question de vie ou de mort.

Les hippies s'investissent dans la consommation du présent, où ils cherchent à épuiser le bonheur, en communauté et en solitude. Ils y puisent également leur confiance dans le futur, qui équivaut à autant de "présent" à venir.

Une mentalité d'exode se développe dans pareilles situations. Le goût de l'aventure, de l'imprévisible, de l'offensive est prépondérant sur toute crainte de l'inconnu. Cette audace s'appuie sur une conscience de dépendance au groupe et aux éléments, qui s'accompagne d'une distanciation par rapport à l'avoir et à tout ancrage, et qui développe un état de disponibilité

(78) P. Chautraîne, "Les apôtres de Jésus par Marie", Perspectives, vol. 14, no. 32, 5 août 1972, pp. 2-6.

intérieure. Une attente est ouverte, qui rend apte à accueillir l'autre, l'étranger, et à l'aimer (79).

iii. Au fond de son coeur, Abraham aspirait à avoir un fils et par lui une descendance nombreuse, à posséder un coin de terre, et à se concilier un Dieu puissant et ami. Les hippies cherchent de multiples façons la paix et l'amour, la liberté et la fête. Ces valeurs prennent des formes concrètes variées et éphémères.

Les figures matérielles attendues correspondent à des besoins profonds que l'on peut résumer par une recherche de la sédentarité dans le nomadisme, une quête de la sécurité dans l'insécurité.

iv. Abraham évolue dans un univers sacralisé. Tout est vécu en fonction des forces supérieures qui mènent le monde. Le culte est rare, la morale primaire et fonction des besoins immédiats, mais la relation à la divinité est fondamentale.

Les hippies font leur vie dans une civilisation marquée par la désacralisation. C'est l'homme qui est au centre de la vie, avec ses énergies et ses limites. Les rites sont rares, la morale est immédiate, opportuniste, à base d'authenticité, et la religion, c'est-à-dire le lien avec les dimensions d'absolu, existe, en particulier quant à l'amour.

Les nomades n'ont d'institué que le groupe humain, centre de leur vie faite d'arrachement, de radicalité. La relation profonde à l'existence repose davantage sur la spontanéité de la vie, comme une pulsion intérieure qui

(79) B. Pruche, Mentalité d'Exode, Ottawa, Ed. Fides, 1965, 116 p.

se manifeste, plutôt que sur l'extériorité de l'institution, forme sédentaire d'encadrement de la vie.

v. Abraham agit comme quelqu'un qui attend quelque chose d'intéressant. Il fait des gestes qui prouvent sa confiance. Il s'appuie sur un Dieu qui promet et qui éprouve. Il vit une expérience unique, au début de l'histoire du salut et il devient le prototype des générations de croyants qui marchent et qui espèrent.

Les néonomades ont la tête pleine de promesses. Qu'il s'agisse des images de nature, des rêves des poètes et des chansonniers, de toute espèce de conception puisée dans la culture ou dans l'histoire, des phantasmes nombreux suscitent des appels intérieurs irrésistibles. Et même la publicité fallacieuse donne un goût d'ailleurs, de vérité et de plus. Ils connaissent en même temps un scepticisme radical face à des avenir vides de la vie et de l'homme. Un rêve les hante, qui engage une expérimentation multiforme.

Les nomades croient en quelque chose quelque part le long du chemin, leur foi est avant tout espérance, puisqu'elle engage et soutient la suite du mouvement amorcé. Abraham représente un modèle culturel qui peut inspirer les néonomades; il peut également être perçu comme un modèle religieux, à la source d'une histoire de salut dans laquelle on s'inscrit sur invitation.

3.13 Le dieu du nomade

i. Le dieu du nomade révèle les qualités de son être profond dans son nom et dans ses actions. Abraham vénère un dieu familial, intime, que l'on nomme dans son entourage et sa descendance, le dieu-de-mon-père. A mesure que le groupe de fidèles s'élargit, le dieu est identifié à une divinité plus grande, dont l'action qui ordonne et qui promet, est puissante

sur un grand territoire et un grand nombre de gens. Son dieu est nomade, car il suit et précède son fidèle, le connaît intimement, et exige de lui des gestes de nomade.

Les néonomades commencent par détruire des idoles: l'argent, certains visages sclérosés des divinités des grandes religions institutionnelles. Leur dieu, c'est la vie de l'homme, c'est l'amour, c'est imprécis, c'est Dieu, c'est parfois Jésus-Christ tout près. Comme eux, leur dieu cherche et évolue, il est impliqué dans leurs pulsions intérieures, peut-être est-il silencieux.

Le Dieu des nomades est donc nomade comme eux, il est un être merveilleux et intime que l'on rencontre au gré des routes et des voies. Il est en quelque sorte la Voie, ce qui importe le plus à celui qui se définit en fonction d'un itinéraire.

ii. Le Dieu du nomade propose une espérance, et il est cette espérance.

A la source du dynamisme d'Abraham, il y a cette parole entendue, puissante, sûre, qui graduellement, efficacement, se réalise, dans beaucoup d'espace et de temps parcourus. Dieu est au centre de la vie du nomade; il est libre, il prend les initiatives; il est mystérieux, ses gestes dépassent toutes attentes; il est inconditionnel, ses dons précèdent la fidélité des bénéficiaires.

A la source du dynamisme des néonomades, il y a un appel à l'authenticité et au bonheur, profondément inscrit au coeur de l'homme. Ce phantasme transcendant, irrésistible, est né de la vie, dans le sein d'institutions mortes, dans le courant de vies en germination. L'homme est au centre de cette

recherche, comme une question posée à lui-même, et comme une réponse qui doit venir, de l'intérieur du moi authentique, comme un Christ qui viendrait illuminer cette angoisse génératrice d'évolution.

Dieu et l'homme se rencontrent dans ce vécu ardent qu'est l'espérance, cette réponse déjà amorcée à une question enfin entendue, quand on purifie son oreille au silence du désert.

3.14 L'espérance des nomades

i. L'espérance appartient au nomadisme par son contenu et son dynamisme. Elle est ultimement chrétienne.

L'espérance d'Abraham lui présente des objets à réalisation apparemment impossible, dans ce qui lui tient le plus à cœur. Elle le fait partir, marcher, se dépouiller de ses propres prévisions, et suscite ainsi des gestes et une manière d'être devant la vie profondément nomades. Elle s'inscrit dans l'espace et dans le temps, et débouche ultimement dans la personne de Jésus-Christ, qui est la voie, la vie, la descendance, le royaume (la terre).

L'attente des néonomades est fantastique, paradisiaque. Ils cherchent l'amour, la paix, la liberté dans la vie festive, dans le changement, dans le voyage. C'est pourquoi ils quittent les sentiers battus, attirés par des promesses de bonheur. Leur itinéraire fait dans nombre de cas de dépouillements radicaux et authentiques, pourrait les mener à la vérité et à la vie de Jésus-Christ, et il en mène effectivement.

ii. L'espérance nomade est à elle-même garantie d'espérance. Elle offre des réalisations provisoires et embryonnaires, mais au coeur de l'expérience, elle donne le goût de réalisations plus fortes et permanentes.

Elle s'objective dans certains contenus qui évoluent dans une certaine polyvalence et tendent à prendre des formes humaines comme la personne de Jésus-Christ.

Il y a plus que la promesse, il y a maintenant surtout celui qui promet; il y a plus que la mortalité de qui perd des heures à attendre, que l'insécurité de qui est à la merci de ce qui vient, il y a la vie qui vient toujours, la sécurité d'une mort-résurrection annoncée.

3.2 Notes théologiques

3.20 Le rapport des deux expériences étudiées suggère des réflexions sur des concepts de base, auxquels il apporte des accents renouvelés. Ainsi l'homme, Dieu, l'espérance, l'Eglise.

3.21 L'homme arrive à une nouvelle auto-compréhension de lui-même. D'abord il vit une mutation (changement, déplacement, évolution) passive. Il vit également une recherche (découverte, invention, trouvaille) active. Le voyage devient une donnée essentielle. Il implique abandon et départ, orientation et voie, aventure et bouleversement... Une capacité est en cause dans cette passivité-activité de l'homme, un pouvoir; l'énergie est puisée dans la tension entre le réel et l'attendu, entre le désespoir redouté et la confiance recherchée. Une volonté intervient également dans le voyage; des aspirations profondes s'expriment à la conscience et suscitent l'élaboration de projets, stimulent l'action. Des typologies nouvelles se succèdent, selon les dynamismes, les aspirations, les rapports particuliers aux institutions

et aux normes (là où elles subsistent encore). Dans la définition actuelle du monde, l'homme est le centre et le sommet; l'accent dans la perception du temps porte sur le présent.

3.22 Dieu évolue dans l'image que l'homme a de lui, dans la voie d'approche pour le découvrir. Il est même perçu comme essentiellement en mouvement. Il se révèle dans le voyage. C'est au coeur d'un itinéraire radical, courageux que la Vie est communiquée, révélée. Dieu est près de l'homme. Pour plusieurs, l'homme est Dieu, par Jésus-Christ, ou même sans lui.

3.23 L'espérance est réinventée, grâce aux phénomènes nouveaux de la civilisation, qui poussent l'homme à se resituer dans le relatif face aux dimensions d'absolu. D'une part, l'espérance est plus anthropocentrique dans son objet. Elle est aussi plus dynamique, plus audacieuse, plus engagée dans la vie et de ce fait plus près du désespoir. Elle plus centrée sur le présent, sur ce qu'elle vit déjà, sur ce qui est possible ici et maintenant.

3.24 L'Eglise, de la sorte, intéresse dans la mesure où elle est communauté d'espérants, en fête et en progrès constant dans l'intensification de l'expérience du présent. Cette approche prime de loin sur toute manifestation institutionnelle, sur le bonheur attendu au ciel après la mort, sur les rites répétés, ...

3.3 Bilan des découvertes

Ce que j'ai appris du nomadisme et de l'espérance d'Abraham et des néo-nomades est en majeure partie ramassé dans la section de confrontation (3.1). J'ai découvert que la matière abondait pour étoffer ce rapprochement que

d'autres ont déjà suggéré (80).

Au plan de l'exercice de lecture pastorale des faits, la loi fondamentale qui guide l'entreprise est la fidélité la plus minutieuse aux faits et aux interprétations autorisées, tels que l'expérience souvent tâtilonne et "hasardeuse" nous les fait découvrir. Les résultats peuvent n'être qu'approximatifs, mais la fidélité doit demeurer absolue.

Dans le cas qui nous occupe, il ressort que par-delà l'originalité profonde des faits confrontés, des correspondances sont décelables qui sont plus que des coïncidences, qu'une répétition fatale de l'Histoire, qu'une stabilité de l'âme humaine: elles paraissent porter la signature divine. Mais comment démontrer la présence divine dans l'événement? Le théologien et le pasteur ne peuvent qu'en indiquer les convenances, et en exclure les incompatibilités.

Après avoir étudié dans son contexte la vie du nomade Abraham, père des croyants, je n'ai décelé aucune opposition majeure à ce que certains éléments du mouvement néonomade actuel débouchent sur la découverte de Jésus-Christ, homme-Dieu, ni à ce que, à l'inverse, l'Esprit de Jésus-Christ soit à la source de certains mouvements.

Les principales limites à un plein épanouissement des tendances amorcées me paraissent résider dans le manque d'explication conceptuelle adéquate

(80) W.S. Sterling, parlant des jeunes, fait état de cette "même volonté que celle d'Abraham de partir sans savoir où il allait". "La crise des jeunes", Concilium 49, nov. 1969, pp. 83-90.

Cf. plus généralement J. Gaudry et P. Kaepelin. "Entre Woodstock et Jérusalem", La Vie Spirituelle, 579, fév. 1971, pp. 189-200.

des dimensions religieuses et chrétiennes des phénomènes vécus, et dans la difficulté de l'adhésion libre et volontaire des sujets impliqués à ces dimensions, adhésion compromise dans un contexte où le crédit prophétique des Eglises est dévalué. Peut-être doit-il s'écouler beaucoup de temps encore, et beaucoup de morts, avant que la Vie n'éclate. Peut-être la Vie doit-elle venir d'où nous ne savons pas.

La question des dimensions virtuellement et réellement chrétiennes du néonomadisme demeure donc, mais après l'exercice que j'ai fait, elle me paraît mieux posée, mieux étayée, mieux articulée. Il ne s'agit pas d'imposer un sens, mais d'en attendre le jaillissement, tout en l'intuitionnant. La réponse ne peut être qu'à venir, d'abord dans les faits, toujours nombreux, où Dieu pourrait continuer d'agir son dessein, et surtout dans la lecture de ces faits par ceux qui les vivent et qui y nomment peu à peu les dimensions de leur vécu.

Au plan des concepts théologiques, l'approche de l'homme, de Dieu, de l'espérance, de l'Eglise est questionnée et renouvelée. Les accents contemporains portent sur la place centrale de l'homme dans l'univers, sur l'importance du voyage, avec ses dimensions de départ, d'attente, sur la primauté de l'ici et du maintenant. Dans le discours de l'homme sur Dieu, les évolutions chez l'homme entraînent l'évolution de son univers spirituel.

Au plan de l'animation pastorale, l'exercice de lecture que j'ai fait confirme des intuitions et des options déjà véhiculées dans le milieu québécois (81). Il importe de bien connaître l'homme et ses aspirations: Jésus-

(81) Dans un domaine connexe, la missiologie, des applications ont aussi été identifiées en rapport à la mobilité. M. Spindler écrit: "Sociologiquement, on constate une mobilité croissante des populations humaines, voire

Christ est au terme. Partir de la vie pour trouver Dieu. Abraham voulait une terre et une descendance; Dieu a fait cheminer Abraham en fonction de cette double aspiration, et il a cheminé avec lui. Sur cette terre, et au terme de cette descendance, Dieu lui-même a pris chair. Les néonomades ont aussi un rêve, multifforme, en fonction duquel ils partent et ils espèrent.

J'ai fréquenté Abraham et les néonomades, et je les ai aimés. La leçon personnelle que je tire de leur contact, c'est qu'il faut partir pour trouver, et que c'est en allant au bout des aspirations profondes que je sens en moi que je vais trouver la "raison de vivre et d'espérer", le sens, l'homme-Dieu. Hope Story est encore à écrire, ou plutôt, il s'offre toujours pour être vécu.

Suite de la note (81)

... une certaine tendance à un néonomadisme. La tâche de l'Eglise ne serait plus d'envoyer des missionnaires, mais d'accueillir sur place la foule des expatriés, migrants et réfugiés venant à passer à proximité. A supposer que l'analyse sociologique soit juste, nous pensons que la mission doit s'exercer autant auprès de populations stables qu'instables". Pour une théologie de l'espace, Cahiers théologiques, 59, Delachaux et Niestlé, 1968, p. 35. Un indice de plus de la révolution culturelle profonde et des aménagements pratiques requis.

BIBLIOGRAPHIE

I Les néonomades

- BEAUDRY, R. et GUINDON, H., Attentes et satisfactions d'un groupe d'étudiants de niveau collégial, Montréal, Cadre, (1967-68), 218 pages.
- BIGRAS, L., L'école pour la vie, la vie pour l'école. Etudes et recherches, Direction générale de plan, Québec, Ministère de l'Education 2-01 février 1970, 113 pages.
- BOUCHER, P., "Errance culturelle et insertion scolaire", dans Présent et futur au choix, Tome 1, Les étudiants. Education et Affaires étudiantes #7-05, 28 avril 1971, pp. 121-160,* Min. de l'Education.
- CANTIN, J.-P. et al., Drogues, célébrations d'espérances, CRPE, Université du Québec à Trois-Rivières, été 1971, 44 pages (et annexe).
- COMITE JEUNESSE, C'est parti... Rapport au Secrétariat d'Etat, Ottawa, juillet 1971, 248 pages.
- COUTU, L., "Une révolution pour notre temps", dans Orient, Montréal, mai-juin 1971, 30 pages.
- COUTU, L., "Sensibilisation au phénomène hippie", dans Communauté nouvelle, Montréal, 11 avril 1971, pp. 39-48.
- GABOURY, P., "Le hippie et l'homme distancié: deux attitudes devant la vie", dans Prospectives, vol. 5, no. 2, Montréal, avril 1969.
- GRAVEL, J., Enquête religieuse dans les collèges de l'A.C.Q., Montréal, Cadre, 1970, 111 pages.
- LAZURE, J., La jeunesse du Québec en révolution, Montréal, U.Q.U.A.M., 1970.
- Le DAIN, G. et al., Le Cannabis. Rapport de la Commission d'enquête sur l'usage des drogues à des fins non-médicales, Ottawa, Information-Canada, 1972, 427 pages.
- LORIMIER, J. de, et al., Identité et foi, Montréal, Fides, 1971, 500 pages.
- MONNIER, D. et al., Les étudiants du Québec et les drogues hallucinogènes. Etudes et Recherches, Direction générale de plan, Québec, Ministère de l'Education 2-02, mars 1970, 29 pages.

- MONNIER, D. et FONTAINE, S., Un nouvel univers scolaire: la polyvalente. Etudes et Recherches, Direction générale de plan, Québec, Ministère de l'Education 2-07, septembre 1970, 367 pages.
- PAPIGNY, M.-C., "J'ai rencontré les hippies de Katmandou", dans Christiane, avril 1971, pp. 13-15.
- PROULX, J. et al., Description et analyse des célébrations des jeunes (16-22 ans) dans la région économique no. 4, CRPE, U.Q.T.R., été 1971, 101 pages.
- RAMBAUD, P., "L'été des marginaux", dans Le magazine Mc Lean, juin 1971, pp. 24-30.
- RIOUX, M., Jeunesse et société contemporaine, Montréal, P.U.M., 1969.
- ROULEAU, J.-P., Le prêtre vu par des étudiants de niveau collégial, Centre de Rech. en Soc. Religieuse, Faculté de Théologie, Québec, Université Laval, 1971, 118 pages.
- ROUSSEAU, J., Le changement chez les jeunes québécois. Rapport préliminaire de mutation des modèles culturels chez les étudiants québécois, CRPE, U.Q.T.R., sept. 1971, 140 pages.
- ROUSSEAU, L., "Deux nouveaux foyers de l'expérience religieuse? (La nouvelle politique et la nouvelle culture)", dans Maintenant, janv. 1971, pp. 24-28.
- SEVIGNY, R., L'expérience religieuse chez les jeunes, Montréal, P.U.M., 1971, 323 pages.
- SEVIGNY, R., "La conception de l'expérience religieuse", dans Sociologie et sociétés, vol. 1, no. 1, Montréal, P.U.M., mai 1969, pp. 7-22.
- TOFFLER, A., Le choc du futur, Paris, Denoël, 1972, 539 pages.
- WENER, N., Les films, le Hit Parade et les jeunes, Action Catholique de Montréal, 1969.
- Carrefour des étudiants du Québec, L'avenir des étudiants et les étudiants de l'avenir, t. I, U.Q.T.R., 1970, 391 pages (Bibliographie pp. 331-387).
- Carrefour des étudiants du Québec, D'où vient l'étudiant de demain?, t. II, U.Q.T.R., 1970, 182 pages.
- Commission Landry, Cegep de Trois-Rivières, (29 février 1972), dactyl., Trois-Rivières, mars 1972, 39 pages.
- CROP, Les étudiants et leurs préoccupations, (Enquête auprès des étudiants de l'Université de Montréal et de CEGEP), Montréal, P.U.M., fév. 1970, 334 pages.

Groupe d'étude des services pour la jeunesse, Rapport sur la jeunesse itinérante, Ministère de la santé nationale et du bien-être social, janvier 1971, 31 pages.

Sous-Commission des responsables de la pastorale des Cegep, La pastorale de demain. (Rapport de la Session d'études), Cap Rouge, 31 mai - 4 juin, juillet 1971, 26 pages.

Sous-Commission des responsables de la pastorale des Cegep, Pastorale et petits groupes. (Rapport de la Session d'études), Lévis, Institut Coopératif Desjardins, 18 - 22 mai 1970.

II Le nomade Abraham

ALBRIGHT, W.F., From the Stone Age to Christianity, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1940, trad. franc., 1951: De l'âge de pierre à la chrétienté, Paris, Payot, 1951, pp. 146-182.

AUZOU, G., II "L'ère patriarcale", dans La tradition biblique, Paris, de l'Orante, 1957, pp. 53-72.

BLYTHIN, I., "The Patriarchs and the Promise", dans Scottish Journal of Theology 21 (1968), Edimburg, pp. 56-73.

BRIGHT, J., A History of Israel, Philadelphia, The Westminster Press, 1959, 500 pages et (16 maps).

CAZELLES, H., "Patriarches", dans DBS, T. VII, Fasc. 36, Paris, Letouzey et Ané, 1961, (1966), col. 81-156.

CHAINED, J., Le livre de la Genèse, Paris, Cerf, 1949 (L.D.3), 526 pages.

CHARLES, H., "Nomadisme", dans DBS, T. VI, 1960, c. 541-550.

CLAMER, A., La Genèse, Paris, Letouzey et Ané, 530 pages. (T. 1 lère partie).

CROSS, (jr) J.M., "Yahweh and the God of the Patriarchs", dans HTR, Cambridge Mass., 45, 1962, pp. 225-259.

DHORME, E., L'évolution religieuse d'Israel, T. 1. La religion des Hébreux nomades. Bruxelles, Nouvelle Société d'Éditions, 1937, 273 pages.

FENSHAM, F.C., "Covenant, Promise and Expectation in the Bible", dans TZB 23, 1967, pp. 305-322.

FOHRER, G., II "The Pentateuch", Introduction to the Old Testament, translated by David Green, London, SPCK, 1970, (1965), pp. 103-195.

GEFFRE, C., "Le langage théologique comme langage symbolique", dans Science et théologie, Paris, Centre Catholique des Intellectuels français, Desclée et Brouwer, 1969, pp. 93-100.

- GROS, A., Le thème de la route dans la Bible, Coll. "Etudes religieuses", 726, Bruxelles, La pensée catholique, 1957, pp. 50-57.
- GRUSHKIN, H., The World of Abraham, N.Y., Shulsinger Bros., 1966, 320 pages.
- GUILLET, J., RAMLOT, M.L., "Promesses", dans Vocabulaire de théologie biblique, 2e éd. revue et augmentée, Paris, Cerf, 1970, col. 1040-1046.
- HARAN, M., "The Religion of the Patriarchs. An Attempt at a Synthesis", dans ASTI 4, Leiden, 1965, pp. 30-55.
- HOLT, J.M., The Patriarchs of Israel, Nashville, Vanderbilt Un. Press, 1964 (USA), 239 pages.
- MAAG, V., "Malkût JHWH. Congress Volume Oxford 1959", dans VT Sup 7, 1960, pp. 129-153.
- MARTIN-ACHARD, R., Actualité d'Abraham, Coll. "Bibliothèque théologique", Neufchâtel, Delachaux et Niestlé, 1969, 177 pages.
- MOLTMANN, J., "Promesse et histoire", dans Théologie de l'Espérance, Coll. "Cogitatio fidei", 50, Paris, Cerf-Mame, 1970, pp. 102-148.
- NOTH, M., The History of Israel. Translated by Stanley Godman. London, Adam et Charles Blac., 1958, 472 pages.
- PARROT, A., Abraham et son temps, Coll. "Cahiers d'archéologie biblique", 14, Neufchâtel, Delachaux et Niestlé, 1962, 143 pages.
- RAD, G. von, Théologie de l'A.T. I, Genève, Labor et Fides, 1963, 445 pages.
- RAD, G. von, Théologie de l'A.T. II, Genève, Labor et Fides, 1967, 408 pages.
- RAD, G. von, La Genèse, Genève, Labor et Fides, 1968, 452 pages.
- RINGGREN, H., La religion d'Israel, Paris, Payot, 1966, 366 pages,
- SCHARBERT, J., "Promesse", dans Enc. Foi, III, Paris, Cerf, 1966, pp. 488-496.
- SPEISER, E.A., Genesis, Coll. "The Anchor Bible", N.Y., 1964, 379 pages.
- STARCKY, J., "Abraham et l'histoire", dans Cahiers Sioniens, Paris, Ve année, no. 2, juin 1951, pp. 17-30.
- VAUX, R. de, La Genèse, Paris, Cerf, 1968, 259 pages. BJ de poche.
- VAUX, R. de, Histoire ancienne d'Israël. Les origines, Paris, J. Gabalda et Cie, 1971, 674 pages.
- VAUX, R. de, Les Institutions de l'A.T. I, 1958, pp. 13-33.

- VAUX, R. de, "Les patriarches hébreux et l'histoire", dans Bible et Orient, Coll. "Cogitatio fidei", 24, Paris, 1967, pp. 175-185.
- VAUX, R. de, "Peut-on écrire une Théologie de l'A.T.?", dans Bible et Orient, Coll. "Cogitatio fidei", 24, Paris, Cerf, 1967, pp. 59-74.
- WESTERMANN, C., "The Way of the Promise through the Old Testament", dans The Old Testament and Christian Faith, London, E.W. Anderson, ed., 1964,
- ZIMMERLI, W., "Promise and Fulfillment", dans C. Westermann ed., Essays on Old Testament Interpretation (Engl. trans. edited by J.L. Mays), London, 1963, pp. 89-122.